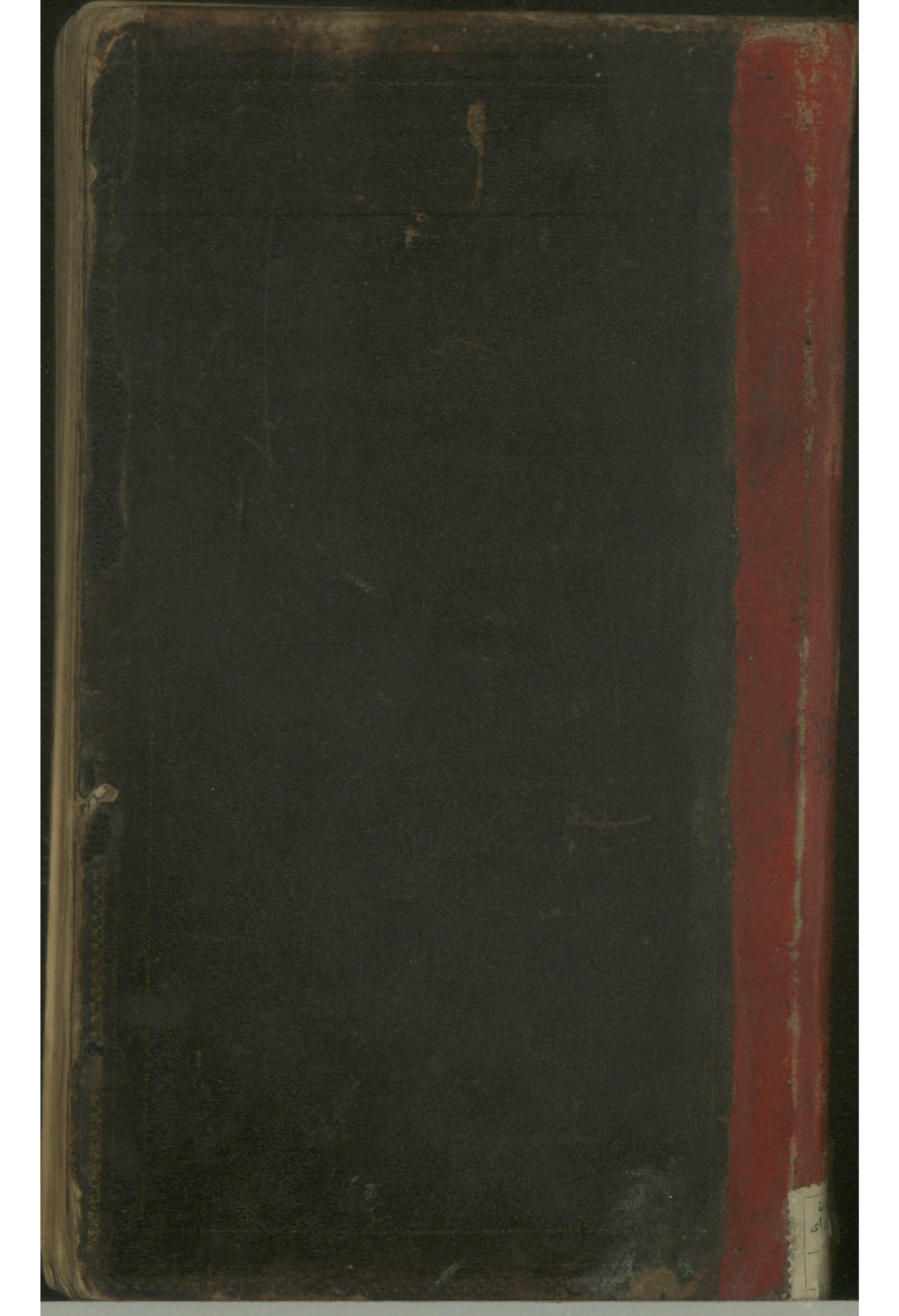
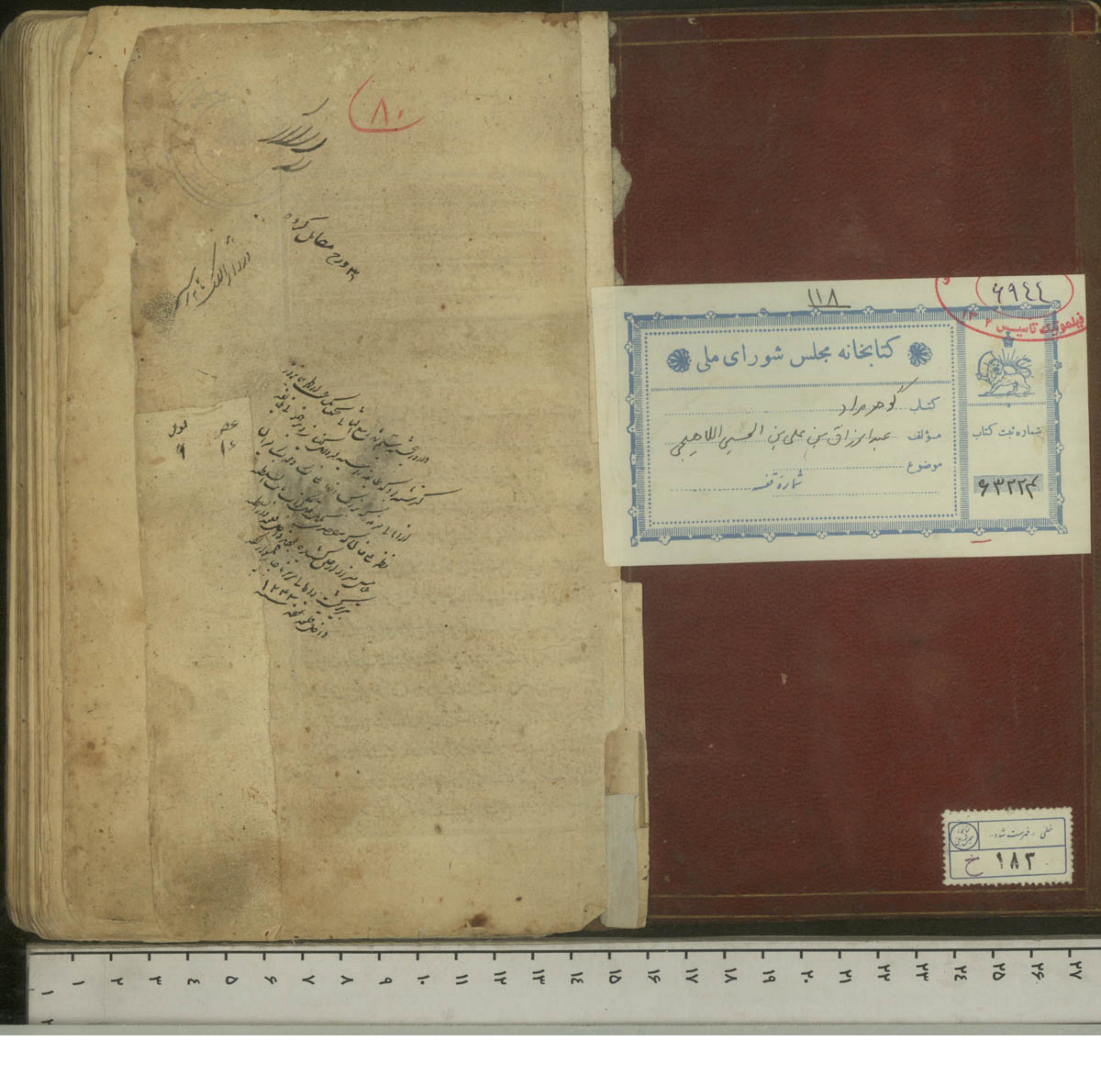




۸۰
۱۱۸
۶۹۴۴
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب گوهر مراد
مؤلف عبدالرزاق بن علی بن الحسین اللاهیجی
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
۶۳۲۴
۱۸۳ خ



۱۱۸
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب گوهر مراد
مؤلف عبدالرزاق بن علی بن الحسین اللاهیجی
موضوع
شمارهٔ قفسه
شماره ثبت کتاب
۶۳۲۲۴
۶۹۴۴



بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

گوهر مرادی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید و دردانهٔ مقصودی که
جوهری طبیعت را در رشتهٔ حیرت گوشهٔ بساط آراید اقرار کردن و اعتراف نمودن
بعجز از شکر ولی نعمتی که زبان شکرگذاران شکرگذار آن از جملهٔ آلای اوست و توفیق
شکرگذاری نعمتی از نعمای نعمتهای او فیاض علی الاطلاقی که بسیط عرصهٔ جود
مایده از موائد احسان اوست و جواهر عقول و نفوس بر پیشگاه بساط بسیط امکان
برهم چیدهٔ دست امتنان او یگانه که دهقان ابداعش دانهٔ هستی را در صحرای نیستی
بآبیاری رحمت پرورد و کاتب اختراعش صفحهٔ سادهٔ هیولی را آثار قبول فرا(؟) داده و تهیهٔ
امکان استعدادی مهیای نگارش ارقام صور کائنات کرد صانعی که صیقل صنعش آینهٔ
افلاک را در بدو فطرت از زنگ کیفیات متضاده پرداخت و مرآة امتزاج اضداد از عناصر
بتصفیهٔ اعتدال مزاج جلوه گاه صور موالید ثلثه ساخت قادری که بمحض اختیار ذاتی ازلی
در فیض نعمتهای ابدی بر روی عالمیان گشاد و کلید حکمت(؟) این جود در قبول مراتب مختلفه
وجود در کف اختلاف استعداد نهاد تا هر صدف قابلیتی در بن دریا بقدر حوصله
آبستن گهر گشت و ظرف هر استعدادی ازین چشمه بمقدار گنجایش پر شد اگر در سبوی
بزرگ آب دریا بیشتر از کوزهٔ کوچک گنجد و با ظرف اعلای وادی بوصل سیلاب از

طرف سفل بیشتر رسد نه دریا را قصوری باشد و نه سیلاب را تقصیری افتد کاسهٔ سر
نگون در زیر ناودان محروم چون ماند و کوزهٔ شکسته نگاهداری آب چگونه تواند فیضش
با همه کس بیشتر از دیگری نیست و لطفش با هیچکس از دیگری کمتر نه آب سبزه و خار را یک
جویبار است و رنگ لاله و داغ از یک نوبهار گاه یک گل بصد رنگ آراستن و گاه
صد گل بیک رنگ برآراستن اگر از قابلیت ماده است ماده را قابلیت از کیست و اگر
اختلاف استعدادات استعداد این همه مختلف از جهت حکمی که بموجب حکمت تامه و
مقتضای مصلحت عامه وجود ذره بیکار نگذاشت و در ایجاد قطره نظر مصلحت در
نداشت در وجود قطرهٔ دریای حکمت پدیدارست و از نمود ذرهٔ آفتاب مصلحت آشکار
با وجود قدرت شامله بنابر مصلحت کامله در ایجاد اشیا پای سبب در میان نهاد و کار
مسببات را باسباب متعلق ساخته آثار را بمؤثرات ربط داد و اقتضا بطبع و اراده
بنفس تفویض کرد و تربیت عالم روحانی و جسمانی نموده عقل کلی را کدخدای عالم و
طبیعت کلیه را کدبانوی جهان گردانید و نفس کلیه را واسطه ساخت که از جهتی تجرد و هیولی(؟)
نموده بجهتی تعلق صرف نماید تا اثر فیض اعلی بجمیع ذرات وجود سرایت تواند نمود
و مابین عقل کلی و نفس کلیه رابطهٔ تأثیر و تأثر که در حقیقت ترویج معنویت متحقق
ساخت تا انواع موجودات علوی و سفلی تولد نمود و نوع انسان را که ارشد اولاد
آبای علوی و امهات سفلیست بمزید عنایت اختصاص داده قابل خلافت خویش
گردانید و تشریف خاتمیت نبوت مطلقه در قامت قابلیت اشرف افراد اشرف انواع
کائنات که بخلعت اعتدال حقیقی ممتاز است پوشانید و مظهر قدرت مطلقه را بمرتبهٔ
اخوت که در رتبهٔ معنوی ردیف تساویست مخصوص ساخته بجهت تأکید خاتمیت
بقای شریعت مطهره را با اوصیای اثنی عشر که بروج آسمان توحیدند مؤسس گردانید
صلوات الله علیه و علیهم اجمعین اما بعد بر ورق گذارش چنین نگارش مینماید

خامه عجز و نیستی پست پایه ترین منسوبان دودمان دانش و بینش و کم مایه ترین نظرکردگان
درگاه خانه آفرینش عبدالرزاق بن علی بن الحسین اللاهیجی تجاوز الله عنهم که هر کس نور
خرد بر جبهه استعدادش تافته و پرتو آفتاب عقل در روزنه قابلیتش راه یافته دانسته
باشد که شرف آدمی بر کاینات بگوهر عقلست و این شرف فی الحقیقه وقتی او را
حاصل آید که آراسته شود بخاصیت عقل که دانستن اشیاست و کار بستن بمقتضای
آن و ضرورترین دانشها شناختن خرد است و بازگشت خود و شناختن پروردگار
خود و شناختن فرمان پروردگار خود است و مجموع این دانشهاست که علمای متکلمین
اصول دین خوانند و حکمای متحققین حکمت الهی گویند و صوفیه موحدین معرفت نام
نهند و باتفاق علما و دانشمندان عقلا بدون این مایه دانش و عمل نمودن بموجب آن
رستگاری ممکن نیست و جمهور علما متفقند که درین مایه دانش تقلید کافی نیست
بلکه لابدست از دلیل و مراد از تقلید محض شنیدنست از غیر مانند خبری که احتمال
صدق و کذب داشته باشد و مراد از دلیل چیزیست که شنونده را سبب اطمینان
و جمعیت خاطری بصدق شنیده حاصل آید مانند خبری که در متعارف کسی شنود و
امارات صدق در آن بیابد لامحاله باور کند و عمل بمقتضای آن نماید و هر مکلف را
در تحصیل معارف بجهة خود و عمل نمودن خود همین قدر از دلیل کافیست که موجب
اطمینان وی گردد و باعث عمل نمودن بمقتضای آن شود و زیاده برین مشق و دانستن
اصطلاحات علما و ارباب نظر و تطبیق هر دلیل بقوانین علم منطق و غیر آن لازم نیست
مگر کسی را که تعلیم دیگری کند یا رفع شبهه که کسی را حاصل شده نماید و قدرت بر
تحصیل این مایه دانش بر نهجی که مذکور شد هر مکلفی را که جامع شرایط تکلیف باشد
حاصلست خواه خاصی و خواه عامی پس هیچکس در تقصیر از آن و عدم سعی در تحصیل
آن معذور نخواهد بود و تحصیل این مایه دانش با هیچ کاری و شغلی منافاتی ندارد و باوجود

این مردم از تحصیل آن معرضند و بصعوبت آن و عدم قدرت بر آن متعذر بلکه بیشتر منسوبان
بعلم در زمان ما و همچنین در اکثر زمانهای سابق با وجود افنای عمر خود در خواندن کتب
و یاد گرفتن مسایل از حصول قدری ضروری از دانش که هر عامی صاحب سلیقه را دست بهم
دهد و بصحبت مستوفا بتحصیل آن ممکنست محرومند و فرقی در معنی میان ایشان و عوام
الناس نیست و سببش آن بود که غایات علوم را چنانکه هست تصور نکردند و فایده را
منحصر در تحصیل مال و جاه و اعتبارات دنیوی دانستند و نهایت همت عالی همتان
این طبقه آن باشد که شهرت مسلمیت را وجهه همت سازند و اصلا بغرضی بالاتر
ازین نپردازند و بسیار از متعینان طلبه علوم ارباب عمایم باشند که دنیا را از
طمطراق و دبدبه زرق و شید و اسباب عام فریبی و مقتدایی برگرده باشند
و در معرفت الهی اعتماد بر تقلید محض کرده با کودکان و با پیرزنان راه تساوی تمام
و مشاهده این شیوه بسا که اذکیا را موجب نفرت از توجه بطلب علم شده باعث
یأس کلی از سعادت حقیقی گردیده باشد و این ضعیف چون ملاحظه این حالت
نمودم و با بسیاری از اذکیا که بفطرت مستقیم مفطور و از اقتناص سعادت
ابدی محروم بل مأیوس بودند صحبت داشتم و تحقیق کار بتوفیق الهی فی الجمله
آگاهی یافته بودم اخلاصمندی بی غرضانه دامنگیر شد که رساله در باب تحصیل اصول
دین و حصول معارف الهی بر وجه یقین که خلاص و نجات جاودانی بدون آن ممکن
نیست ترتیب دهم بر نهجی که از مطالعه آن بی زحمت تعلم بسیاری از اصطلاحات
ارباب مجادلات و بدون مؤنت تحمل اعبای مباحثات اصحاب مقالات بی
بمقصود حقیقی توان برد و راه تحصیل سعادت بقدم ملاحظه آن توان سپرد
و چهره این مطلوب بنابر موانعی که در تفصیل اظهار زیاده فایده متصور نیست در
پرده احتجاب مانده بود تا این زمان که نسیم رغبت یکی از اعاظم دوستان روحانی

اظهار شمه از اوصاف پسندیده اش با آنکه امکان ندارد خالی از شایبه بیکاری نمیتواند
بود از جهت التفات تازه ورزیدن گرفته گوشه نقاب علایق از رخساره مقصود و معهود
فی الجمله دوری گرفت و پای تسلط فرمان برداری که بخواتکامل قدمی برفته بود بجلوه اهتزاز
در آمد و وعده سابقه که با سایر دوستان جانی تر شده بود موجب تاکید این عزیمت
ضمیمه گردید و در خاطر دارم که هر گاه بر وفق رضای احبا توفیق واهب العطایا
سمت اختتام گیرد و نقش نهایت از خاتم اعتصام پذیرد این رساله را موسوم
بگوهر مراد گردانم و بحمد الله تعالی چون این نسخه شریف اتمام یافت و این گوهر
مراد از دریای قوت بساحل فعلیت آمد کتابی در نظر آمد بغایت گرامی چنانکه قطع
نظر از تبعیت که چون من ضعیفی مولف آنست توان گفت که مولفی در باب خود
نظیر و مانند وی نباشد چه این نسخه مشتمل است بر مسایل جمه و مطالب مهمه که قرة
العین عرفا و محققین و خلاصه افکار متقدمین و متاخرین است بتقریری که
مبتدیان را از اقرب طرق بمطلب رسانند و تحقیقی که متوسطان را از بوادی حیرت
رهانند و انتقادی که منتهیان را از احرازانه نقود معقولات غیر مغشوشه باوهام و خیالات
شدن تواند ظاهر شد و بوضوح پیوست که اتفاق تالیف چنین کتابی نبوده مگر
از اقتضای عهد میمون و چتر همایون اعلحضرت پادشاه جمجاه سپهر بارگاه انجم
سپاه لشکر برای رعیت پرور فرمانروای هفت کشور غره ناصیه جهانداری قره باصره
سلطنت و کامکاری نور دیده مصطفوی سرور سینه مرتضوی خلاصه دودمان
نبوت نقاوه سلسله ولایت صاف شراب صفوت مجمع جوهر فتوت مجمع فرزانگی
مظهر مردانگی مشید قوانین عدل و انصاف بر کننده بنیان جور و اعتساف آب
روی دولت بهار گلزار ملت بساط ملکه شجاعت مرکز مدار سخاوت پادشاهی که
جهان ناپایدار را باستوار عهدش پایدار شد و عالم بی اعتبار از محکمی بنیان دولتش

اعتبار

اعتبار پیدا کرد صاحبقرانی که قران از مقارنت عهد او شرف گیرد و چتر از مواقف
طالعش سعود پذیرد و شوکتی که شوکت را از موالات شان او شکوهی دیگر است
و دولت از مصاحبت موکبش بر آفتاب سایه گستر مظفری که ظفر از کمر بستگان
خدمت اوست و منصوری که نصرت از ملازمان حضرت اوست ذره بدوستی او
با آفتاب در تلاش است و آفتاب معاذ الله از دشمنی او محتاج بال و پر او زنگ
خفاش از عهده شکر معدلتش بکر انصاف مه از گرگ و تظلم ظالم از مظلوم بر
تواند آمد و وصف مکرمتش را بکر عجز زبان ناطقه و ضعف قوت اندیشه بعهده
تواند گرفت بی شایبه تکلف توان گفت که بر هیولای سلطنت چنین صورتی فایض
نگشته و بر عناصر پادشاهی مزاجی باین اعتدال تعلق نگرفته و ارکان جهانداری را
باین تمامیت ترکیبی رو نداده و ماده قابلیت عالم کبری هرگز مستعد چنین
فعلیتی نبوده و هو الملک العادل و السلطان الباذل و الخاقان القاهر القادر
ذو النصر و التایید و البطش الشدید و اللطف العتید لمن کان له قلب او
القی السمع و هو شهید ملک الملوک القاهره و سلطان السلاطین الجبابره
مالک رقاب الامم و آخذ ازمة العالم السلطان بن السلطان و الخاقان بن
الخاقان ابو المظفر ابو النصر ابو الفتح الشاه عباس الثانی الصفوی الموسوی
الحسینی المرتضوی المصطفوی بیت شهنشاه جوان سال جوانبخت ٭ که باشد
زیب افسر زینت تخت ٭ چمن پیرای عیش و کامرانی ٭ شه صاحبقران عباس ثانی ٭
جنابش قبله گاه کج کلاهان ٭ زمینش آسمان پادشاهان ٭ بهار معدلت را
نوبهاری ٭ جهان مکرمت را روزگاری ٭ فروغش آفتاب هفت اورنگ ٭ شکوهش
کرده جا بر آسمان تنگ ٭ غبار موکبش در روزگاران ٭ تواند شد بهار نوبهاران ٭
خلد الله تعالی عهد ملکه و سلطانه و ادام علی العالمین فیض بره و احسانه و

یشمل بنظمه شتات الامور الایام وینظم بجمعیته تفرق احوال الایام ومکنه النصر علی ملوک
العصر من الطاغین المارقین من حقیقة الدین المبین واوصل دولته الی دولة القائم
صلوات الله علیه وعلی آبائه المعصومین **بیت** من دعا کردم وجبریل امین آمین گفت
کین دعائیست که وضعست بهر پیر وجوان ه وبالجمله چون این معنی بر خاطر رسوخ یافت
واین مضمون بر ضمیر استحکام پذیرفت واجب دانستم وفرض شناختم شکر این نعمت
وسپاس چنین کرامت را بتوشیح وتزیین این کتاب مستطاب بنام نامی والقاب
سامی گرامی پادشاه والاجاه تا این نامه که از اعتبار مولف عاریست بنسبت مولف
اعتباری گیرد که بر مولفات اولین وآخرین تفوق یافته آثار آن تا دامن قیامت بروزگار
فرخنده اطوار که مفتح دعای مستعدان کمال اندیشه ومحققان حقیقت پیشه است راجع
وعاید گردد وچون اشاره شد که علم ضروری خودشناسیست وخداشناسی وفرمان
خداشناسی واصول خمسه دین عین همین شناختهاست چه توحید وعدل داخل در خدا
شناسیست ونبوت وامامت داخل در فرمان خداشناسی چه فرمان خدا را بشارع
توان شناخت وشرع محتاجست بآورنده شرع که نبی است وحافظ شرع که امامست
وعلم معاد داخل در خودشناسی پس غرض ازین رساله منحصر است در سه قسم که هر قسمی در مقاله
بیان کرده شود وپیش از شروع در غرض شنیدن سخنی چند مناسب است که ذکر آن در
مقدمه کرده آید وغرض اصلی درین رساله اگرچه کمال علمیست اما خالی از کمال عملی که علم اخلاق
وطریق تصوف واشراق مشتمل بر آنست نتوان گذاشت پس مناسب باشد در خاتمه کتاب
اشاره بر آن لهذا این رساله مرتب شد بر مقدمه وسه مقاله وخاتمه **مقدمه** در اشاره
بر مرتبه وجود انسان وسبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی ونمودن راه خدا وتقسیم
آن براه ظاهر وراه باطن وسبب اختلاف علما وبیان غرض وفایده از علم کلام وحکمت
واین معانی در سه مطلب مبین خواهد شد **مطلب اول از مقدمه** در اشاره بر مرتبه وجود

انسان وسبب اختصاص او بتشریف تکلیف الهی بدانکه اگر در نوع انسان جوهری نبودی
که از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودی هر آینه اورا فضیلتی بر سایر موجودات جسمانیه
حاصل نبودی چه کمالات معدنی ونباتی وحیوانی درین انواع بیش از نوع انسان ظهور
دارد پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر این اجسام بودی کمالات وی نیز از جنس کمالات
ایشان بودی وکمتر از آن وبرتقدیری که کمتر نبودی تفاوت وی بر آنها از جنس تفاوت
یکی از آن انواع بودی بر سایر آن انواع مثلا از جنس تفاوت فرس بودی بر حمار یا تفاوت
نخل بر بید یا تفاوت لعل بر سنگ ویا از جنس تفاوت حیوان بر نبات ونبات بر جماد
وحال آنکه معلومست که تفاوت انسان بر سایر موجودات نه از مقوله تفاوتهای مذکوره است
بلکه هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل تشبیه وتمثیل وتقریب
معقول بمحسوس چنانکه در مجازات متعارفست واین بیانی که نموده شد اگرچه دقیقست
اما نه وقتی که فهم آن موقوف بر عرض علمی یا طول بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهن مستقیم
که تامل وملاحظه در خواص وآثار انواع مذکوره نماید این معنی بروی روشن خواهد شد
واین جوهر که انسان بدو مخصوص است محسوس نیست باعراض وکیفیات بلکه معقولست
بخواص وآثار ودر عرف شرع از آن بروح ودر عرف حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند
مقصود ازین بیان که کردیم اثبات تجرد این جوهر نیست چه بیان تجردش را موضعی
دیگر خواهد بود بلکه مقصود اثبات مباینت اوست با سایر جواهر محسوسه واز مختص
باین جوهر که هیچیک از جواهر محسوسه با او درین شریک نیست دو نوعست یکی
علم بمعقولات ومفهومات کلیه که بدین وسیله ویرا شناسایی خدای تعالی حاصل
شود ودیگری عمل خیر ناشی از اراده عقلی محض که مبرا از شایبه شهوت وغضب و
سایر اغراض زائده تواند بود وبدینجهت ویرا عمل بمرضات الهی که مبنی بر قربت محض و
اخلاص مجرد باشد میسر تواند شد وبیان این مجمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود

یکی ادراک جزئی که محتاج بآلتی باشد از آلات بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوئیدن
و ملامسه کردن و این قسم ادراک را احساس و آلات وی را حواس گویند و خیال و وهم نیز ازین
نوع باشد چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای محسوسه و وهم اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما معانیست
جزئیه که در محسوسات یافت شود و تفصیل این مدارک در موضعی دیگر خواهد آمد انشاء الله
و نوع دوم ادراک کلی که آنرا تعقل و نطق نیز گویند و نفس ناطقه در این نوع ادراک محتاج بآلت
نباشد بلکه این ادراک وی را بذات خود حاصل شود و از اینجهة نفس ناطقه و عقل نیز گویند و این
قسم ادراک تعلق جز بذوات مجرده و مفهومات کلیه نگیرد و بسبب انقسام ادراک باین
دو نوع متباین اراده انسان نیز منقسم شود باراده عقلی که ناشی از تعقل شود و اراده غیر
عقلی که ناشی از احساس یا توهم یا تخیل باشد و هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را فایده
در آن حاصل نشود اراده آن عقلی محض باشد و مرضات الهی همه از این جنس باشند و تواند
بود که مراد شهوی و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجهی دیگر و این هر دو اثر مختص بانسان که بیان
کرده شد سبب اختصاص وی گشت بلیاقت تکلیف الهی چه هیچ موجودی اگر در جنس
جوهر با جوهر مخصص انسان مباین باشد معرفت الهی و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما
موجودی که فاقد شعور و اراده بود چون جماد و نبات این معنی در وی ظاهر است و اما موجودی
که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات بسبب آنکه شعور ایشان حسی و اراده ایشان
شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت و بندگی خدا باشند چه خدا در حس در نیاید و
صدور اخلاص از غیر اراده عقلی ممکن نبود لیکن ایشانرا عبادت طبیعی باشد که هیچ موجود
از آن خالی نتواند بود و آنکه گفتیم بخلاف ملائکه مقدسه باشد که در جنس جوهر با انسان شریکند
اما چون جوهر معرفت ایشان از معارضه وهم مصون و اخلاص ایشان از مزاحمت شهوت و غضب
بری است تکلیف در آن نبود چه تکلیف از کلفت مشتق باشد و در معرفت و عبادت ملائکه کلفت
نبود و بهمین سبب انسان را بر ملک فضیلت نیز ثابت شود و حکما جهتی را که نفس ناطقه بدان

جهت مهیای ادراک معقولات باشد قوت نظریه و عقل نظری گویند و جهتی را که بدان جهت
مهیای عمل بر وفق خیر باشد قوت عملیه و عقل عملی نامند و وضع حکمت بجهة تکمیل این دو
قوت است آنچه باو تکمیل قوت نظری حاصل شود حکمت نظری و آنچه باو قوت تکمیل عملی
بعمل آید حکمت عملی خوانند و ایمان در شرع عبارت از کمال قوت نظری و عمل صالح عبارت
از کمال قوت عملی باشد و عرف حکمت و شرع در این معنی نیز بهم مطابق شوند مطلب
دوم از مقصد در نمودن راه خدا و تقسیم آن براه ظاهر و راه باطن بدانکه راه خدای تعالی
نه راهیست که جز بپای عجز و نیستی اندیشه سلوک آن توان نمود مشت خاک را با خالق پاک
چه مناسبت ما للتراب و رب الارباب مخلوق را با خالق و ممکن را با واجب و حادث را
با قدیم و فانی را با باقی هیچگونه مناسبتی نیست که دست توسل در آن زده متوجه درگاه او
توان شد مگر بسلب همه نسبتها که چون نسبتها همه مسلوب گشت و پردهای وهم و خیال از
پیش نظر برخاست و یاس کلی حاصل شد نوید امید کلی باشد چه هرگاه گرد کثرت و
هوا اصاف شد دیدنی دیده شود وجود ممکنات گردیست برخاسته و فضای اندیشه
هوائیست غبار آلود تا گرد ننشیند غیر گرد بنظر در نیاید و مقصود محققین صوفیه از
دعوی وحدت وجود و ادعای مرتبه فنای مطلق زیاده برین معنی که اشاره بآن شد
نمیتواند بود هر چه غیر ازین شنوی زنهار نشنوی و بالجمله راه خدا راهیست تنگ و
باریک و خود بخود این راه پیدا نتوان نمود و بپای مردی عقل این راه سیر نتوان کرد
بلکه بفضل او امیدوار باید بود و او بعنایت خویش این راه بر بندگان گشاده و
انبیا نمودن این راه فرستاده ولی چون راه نموده شد براه نموده خود باید رفت و با
آنکه خود طی باید رفت تا او نزد نتوان رفت و بباید دانست که آدمی را بخدای دو راهست یکی
راه ظاهر و یکی راه باطن لیکن راه باطن راهیست که از وی بخدا توان رسید و راه ظاهر راهیست
که باو خدا را توان دانست و از دانستن راه بسیار است تا رسیدن و آنکه اشاره بصعوبت

آن شد راه باطنست و در راه ظاهر چندانی صعوبت نیست چه راه ظاهر راه استدلالات
و استدلال مقدور هر عاقلیست که از آثار پی بموثر برد و در راه استدلال مقدمست بر راه سلوک
چه تا کسی نداند که منزلی هست طلب راهی که بمنزل برد نتواند کرد و بعثت انبیا برای ارشاد
راه ظاهر و استدلال نیست باین معنی که یافتن این راه موقوف نمودن پیغمبر باشد که اگر چنین
بودی دور لازم آمدی چه تصدیق پیغمبر بانکه فرستاده خداست موقوف شناختن خدا
باشد بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه از باب بیدار کردن خفتگانست کسی که خفته
صحیح البصر را بیدار کند او لامحاله بنظر خود اشیا را ببیند و آن بیدار کننده در دیدن بیدار شده
زیاده از بیدار کردنی مدخلیت نداشته باشد و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود و اشیا را
ببیند چه بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگری نیست کذلک مردمان در خواب
غفلتند و نسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست بچشم حس پس کار پیغمبران در این راه
همین باشد که همه را از خواب غفلت بیدار کنند و تواند بود که کسی خود بخود هم بیدار شود
پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند اگر عقل از پرده غفلت برآید و را بکار برند [illegible]
بیقین توانند شناخت و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدا را نشناسد بسبب آن
باشد که عقل را بکار نبرده باشد مثل کسی که از خواب بیدار شود و چشم باز نکند تا اشیا را
ببیند و بهمین سبب است که بعد از بعثت انبیا و بیدار کردن انبیا مر ایشان را ایمان نیاورده
باشند حق تعالی ایشان را در قرآن مجید اهل جحود و عناد خوانده چه جحود آنست که کسی چیزی
داند و گوید نمیدانم و بیداری که چشم باز نکند تا اشیا را ببیند و گوید چیزی نیست لامحاله
معاند باشد لهذا از ایشان در قرآن مجید بر سبیل تعجب چندین موضع میفرماید افلا
تبصرون افلا یعقلون او لا یتفکرون افلا یتدبرون و امثال این پس اگر عقل
انسانی در سلوک راه ظاهر و استدلال از آثار بموثر استقلال نداشتی چنین تعجب مستبعد
بودی و باید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن برعکس یکدیگرند چه سالک راه استدلال

اثبات اشیا کند مرتبه بمرتبه تا منتهی شود باثبات سببی که او را هیچ سببی نبود مثلا از
مشاهده آثار اثبات کند که وی را موثری باشد و در آن موثر چون آثار معلولیت بیند گوید
که او را نیز موثری دیگر بود و علی هذا القیاس تا باثبات موثری که در وی هیچ اثر معلولیت نبود
و سالک راه باطن اشیا را مرتبه بمرتبه نفی نماید تا بموجود باقی رسد که قرار در وراه نبود مثلا
چون سالک بدلیل دانسته باشد که علت و خالق اشیا باید که در وی هیچ گونه نقص و حاجت
و بالجمله آثار معلولیت نباشد پس هر چه در او اثر نقص و حاجت بیند نفی او کند تا بکاملی
رسد که هیچ نقص در وی نبود بعد از آن نظر از آن بر نتواند داشت و بالطبع با هر چه او را
از ملاحظه کامل باز دارد دشمن شود و همت بر نفی آن از خود گمارد و همیشه در لذت مشاهده
مستغرق باشد و از لذت ملاحظه که عین خود باشد نپردازد تا بغیر چه رسد و این لذت
باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة العین انبیا
و اولیا باشد و غرض از بعثت انبیا و رسل همین است که مردم را باین لذت دعوت کنند
و باین مرتبه عظمی سیاقت نمایند و عقل انسان برای سلوک این راه مستقل نتواند بود
چه انسان صاحب فطرت تیرا اگر چه از جهتی مایل بکمالات اما از جهات کثیره مبتلا بغش
نقصانست که مقتضای شهوت و غضب داعی بر آنست و این داعیان نقص وی را نگذارند
که بتصور کمال پردازد تا بطلب آن چه رسد پس اگر در سیاست شرع و وعد و وعید
شارع مردم را جبرا و قهرا باین راه نرانندی کس بفکر این راه نتوانستی افتاد چه نهایت سعی
عقل دانستن مفهومات اشیا و احکام کلیه آنست اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئیه
که چه چیز وی را بخدا بالخاصیت نزدیک کند و کدام چیز از خدا دور کند مقدور عقل بشری نیست
پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیا که بعضی از اشیا را واجب و مندوب گردانند
و آن اشیایی باشد که موجب توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض
یا زیادتی اعراض از غیر مطلوب حقیقی باشند و بعضی را حرام و مکروه کنند و آن اشیایی

گردانند

باشند که موجب استغراق یا زیادتی استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب حقیقی باشند و در جمیع افعال خیر قربت محض و اخلاص مجرد را شرط کرداند که سالک علی ای الاحوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق در مباحات را نیز مذموم شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباحی هم نباشد که بوجهی از وجوه قصد قربت و اخلاص در و نرود و چون سالک و طالب در مجاری احوال و افعال خود این شیوه سنیه را که صاحب شرع مطهر مقرر داشته منظور دارد و تخصیص کم تبر و غرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود آگاهی داشته باشد مرات جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت از انست و اصطلاح تصوف نیز مطابق آن و مرتبه برزخیت که تو سط بین العالمین است و برا ثابت و حکم عالم حسی بنابر غلبه طبیعت برو غالب آینه از زنگ عوارض طبیع متجلی گشته و از کدورات حسیه متخلی شده بصور حقایق اشیا که متاع تصور مفهومات ان از طریق استدلال سود سفر راه ظاهری و سرمایه تجارت روز بازار سیر باطنی بود متجلی گردد و صورت هر یک ازان حقایق آینه جمال با کمال کامل حقیقی گردیده خوض لجه وصول بعرف عرفا که ارتوای کوثر در عرف شرع عبارت ازانست روی دهد و مایده سعادت حقیقی در اصطلاح حکمه که آیه ما اخفی لهم من قرة اعین و حدیث ما لا عین رات و لا اذن سمعت ترجمه آنست گسترده گردد و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب حقیقت درین معانی نیز ظهور نمایند و چون روشن شد که راه خدا بر دو قسم است راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر راهیست که عقل را کار افتاده که بسعی خود آنرا پیدا کرده سلوک دران نماید و راه باطن راهیست که خدای تعالی نماینده آنست و انبیا را بهدایت آن فرستاده و یافتن آن را چنانکه شرط یافتن آنست و سلوک در آن بنوعی که بمنزل حقیقی رساند موقوفست بر یافتن راه ظاهر و سلوک ان بر نهجی که شرط سلوک آنست پس بنا علی هذا غرض ما درین رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک راه

ظاهرست و تحریر و تقریر ادله عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که مؤید باستقامت طبع نیز باشد بی زحمت وقوف باصطلاحات علما تحصیل اطمینانی عظیم در اصول معارف تواند نمود و از ربقه تقلید بیرون آید مطلب سیوم از مقدمه در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فایده از علم کلام و حکمت بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهی منحصر است در متکلمیت و حکمیت و اختلاف متکلمیت در معتزلیت و اشعریت اما طریقه تصوف قسیم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در سلوک راه ظاهر بطریقه نظر و استدلالست و حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن و غایت آنها حصول علم و غایت این وصول عین و دانسته شد که طریقه سلوک باطن مسبوقست بر سلوک ظاهر پس صوفی تحت یا حکیم باشد یا متکلم پیش از استحکام حکمت و کلام و بالجمله بی استکمال طریقه نظر خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن ادعای تصوف صیادی و عامی فریبی باشد و سخن در لفظ تصوف و لغت صوفی نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از هرچه غیر اوست و باقی بودن بدو که حدیث کنت سمعه و بصره اشاره بدان مرتبت و اخلاص و تقوی حقیقی در شرع عبارت ازان منزلتست و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند مراد حصول علم نظریست بی حاجت بدلیل و برهان بسبب آنکه حصول نظری بی حد وسط محالست چنانکه بیاید بلکه مراد مشاهده نتیجه برهانست مجرد از اغشیه اوهام و خیالات تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هر چند منجذب تر بود با شهوت و غضب و سایر قوی جسمانی ادراک عقل معقولات را مشوب تر باشد به پردهای وهم و خیال و هر چند معتاد تر شود بترک عادات و رسوم و مجرد تر از آمیزش محسوس و موهوم مشاهده عقل معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد و عقل غیر مرتاض که مباشر رسوم و عادات و مقید اول اصطلاحات و عبارات بود معلوم او هر آینه مفهومات باشد و مفهومات چون از

و اختلاف حکمت در اشراقیت و مشائیت

قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل شود خالی از عوارض جسمیه
و وهمیه تواند بود پس مشاهده او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوف بعوارض
جزئیه شبیه باشد بدیدن شخصی مر محسوسات را در پس پرده که حایل باشد میان بصر و
مرئی و لا محاله این دیدن مختلف شود در ظهور و خفا باختلاف پرده حایل در رقت
و غلظت و لطافت و کثافت هر چند پرده تنکتر و حجاب لطیفتر مرئی روشنتر تا مرتبه
که هیچ حجاب و پرده در میان حایل نشود و این مثال مشاهده عقل عارفی باشد که مرتاض بود
بریاضت ترک رسوم و عادات و معتاد بتجرید و تنزیه معانی از غشیه اوهام و خیالات
و این نیز مختلف باشد بسبب قوت و ضعف مراتب ریاضات پس عالم رسمی اشیا را
اگرچه متقن داند اما در پرده داند و عالم محقق متروی معرض از رسوم و عادات اشیا را
بی پرده ملاحظه کند و این نسبت باول دیدن باشد نسبت بشنیدن و معنی کشف همین
باشد که اشیا بی پرده مشاهده و ملاحظه شود پس روشن شد که معلوم بکشف بعینه
معلوم ببرهانست و تفاوتی نیست مگر در جلا و خفا و تواند بود که چیزی معلوم شود
بکشف پیش از آنکه معلوم شده باشد ببرهان اما حکم بصحت کشف لا محاله موقوف
باشد ببرهان پس اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق
تکذیب باشد و این که گفتیم سخن در کشف علمی بود و سخن در کشف جزئی و اطلاع
بر مغیبات که از مقوله کرامات است در موضعی دیگر لایق بوی بیاید و اما طریقه اشراق
آن نیز در حقیقت از طرق تحصیل علم نیست بلکه طریقه سلوک راه باطنست و مسبوق
بر سلوک راه ظاهر و تفاوتی با تصوف ندارد مگر بآنکه تصوف در برابر کلامست و اشراق
در برابر حکمت بامعنی که هرگاه سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهری باشد که
بقوانین حکمت منطبق است طریقه اشراق باشد و اگر بعد از سلوک راه ظاهری
باشد بقواعد کلام مطابقست طریقه تصوف بود و شناعت اشراقی بر مشایی

و همچنین مذمت صوفی مر متکلم و عالم رسمی را راجع شود بآنکه ایشان اقتصار بسلوک
ظاهر کرده اکتفا بتحصیل مفهومات را قدوه داشته اند و سلوک راه باطن و طلب
وصول حقیقی را که غرض اصلی آنست بتمامت ضایع و مهمل گذاشته و مذمت
مشایی و متکلم مر اشراقی و صوفی را در این باشد که ایشان تحصیل علم ظاهر و تحقیق طرق
برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن گذارند و در حقیقت هر دو طایفه راست گفته
باشند چه کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و باطن است اما ترک باطن و اکتفا بظاهر
تقصیر و غرور است و سیر باطن بی سلوک ظاهر ضلال و قصور و در مشهور طریقه اشراق را
قسمی از حکمت دانند و حکمت را منقسم دارند بطریقه اشراق و طریقه مشایی و تصوف را
نیز طریقی علیحده از طرق تحصیل معرفت شمارند و محقق آنست که حکمت مشایی در برابر
علم کلام باشد و طریقه اشراق در برابر طریقه تصوف و آن هر دو در سلوک راه ظاهر
باشند و این هر دو در سلوک راه باطن چنان بیان نموده شد اما فرق میان کلام
و حکمت آنست که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسایل
عقلیه استقلال تمام حاصلست و توقفی در این امور بثبوت شریعت ندارد پس
تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات بر نهجی که
موافق نفس الامر بوده باشد از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود
به بدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن توقفی و ایستادگی نباشد بی آنکه موافقت
یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل را در آن مدخلی بوده و تاثیری باشد طریقه
حکما بود و علم حاصل شده باین طریق را در اصطلاح علما علم حکمت گویند و لا
محاله موافق شرایع حقه باشد چه حقیقت شریعت در نفس الامر ببرهان عقلی محقق است
اما این موافقت را در اثبات مسئله حکمی مدخلی نباشد و ثبوت وی موقوف بر آن
نبود و اگر احیانا مخالفتی میان مسئله حکمی که ببرهان صحیح ثابت شده و قاعده

تحقیق

شرعی ظاهر شود تاویل قاعده شرعی واجب بود و اگر ثبوتش از شرع بنوعی باشد که
قابل تاویل نباشد و آن مسئله عقلی از مسایل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد
کاشف شود بر وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسئله و تواند بود که هیچ عقلی در چنین
مسئله که موقوف علیه ثبوت شریعت نیست اصابت حق نکند اما اگر آن مسئله از مسایل
موقوف علیه ثبوت شرع بود حکم بوقوع خللی در طریق آن مسئله ممکن بود اما اتفاق
جمیع عقول در آن و عدم اصابت احدی بر حقیقت آن روا نبود و گرنه سد اثبات شرع
لازم آید مثال اول مسئله قدم زمانی عالم چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوت
نیست پس اتفاق عقول در آن جایز بود مثال دوم مسئله نفی علم بجزئیات چه نقیض
وی لامحاله موقوف علیه ثبوت نبوتست پس اتفاق عقلا در آن روا نبود این بود
بیان حقیقت علم حکمت و اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شده یکی کلام قدما و دیگری کلام
متاخرین اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شرعی از
شرایع و ملتی از ملل بدلایلی که مولف باشد از مقدمات مسلمه و مشهوره در میان اهل
شرایع خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه و این صناعت را شرکتی با حکمت نبود
نه در موضوع و نه در دلایل و نه در فایده چه موضوع حکمت اعیان بود نه اوضاع و دلایلش
مرکب از یقینیات منتهی به بدیهیات باشد خواه مسلم و مشهور باشد خواه نه و فایده‌اش
حصول معرفت و کمال قوت نظری باشد نه محافظت وضعی و ظاهر است که این صناعت
از طرق تحصیل معرفت نمیتواند بود و قدماء اهل اسلام را حاجت باین صناعت از دو جهت
بود یکی محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد از سایر اهل ملل و شرایع و این جهت
شامل عامه اهل اسلامست و دیگری اثبات مقاصد هر فرقه از فرق اهل اسلام بخصوص
محافظت اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فرق اسلام و این نسبت بهر فرقه لامحاله
مختلف شود و آنکه گفتیم در مبدا حدوث کلام بود در میان اهل اسلام و رفته رفته

در کلام افزودند بمجرد محافظت اوضاع اکتفا نکرده شروع در تحریر و تقریر ادله اصول
و قواعد دینیه نمودند و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه گذاشتند و از طریقه مستقیمه
صحابه و کمل تابعین که تامل و تفکر و رجوع بعلمای صحابه و ائمه تابعین بود دست برداشتند
و این طریقه را طریقه تحصیل معرفت شمردند بلکه طریق تحصیل را منحصر در این کردند و این اندیشه
از صحت و استقامت بغایت دور چه اعتماد بر شهرت و تسلیم در مقدمات دلیل رجوع
بتقلید است بلکه اکتفا بتقلید محض اسلم است نزد دیگر و از فتنه ضلالت دورتر و این
طریقه در اسلام بسبب آن شیوع یافت که مردم ائمه دین را که خدای تعالی حجت بر
عباد و محافظت بلاد اختیار نموده ضایع و مهمل گذاشته نصرت و پیروی خلفا
جور و ائمه ضلال نمودند و این سلاطین جایر بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور
خود محتاج شدند بتربیت این طبقه علما که در حقیقت جهال و ارباب ضلالند و بحمایت
ایشان این طریقه مسلم اهل اسلام گشت و این کلام متاخرین است و این صناعتیست
که قسیم حکمت و با حکمت در موضوع و غایت مشارک و در مبادی و مقدمات ادله و
قیاسات مخالف بود و در تعریف کلام متاخرین گفته اند که علمیست باحوال موجودات بر نهج
قوانین شرع و باین قید احتراز نموده اند از علم حکمت چه موافقت قوانین شرع
یعنی بنای ادله بر مقدمات مسلمه مشهوره میان اهل شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست چه
مشهورات و مسلمات لازم نیست که یقینیات باشند پس اگر بحسب اتفاق یقینی
باشند از این حیثیت بکار برند و الا ظنیات را در مسایل علمیه معتبر نداشته اند و جماعتی
کثیر از جهال که بصورت علما برآمده اند از این قید غلط کرده اند و یا داشته بر ساده
لوحان مغلطه نموده که در مفهوم حکمت مخالفت قوانین شرع معتبر است و باین سبب
مذمت حکمت در میان مسلمانان رواج یافته و از آنچه گفتیم روشن شد که مراد از آن قید
چیست و نیز روشن شد که طریق تحصیل معرفت بنوعی که مشوب بتقلید نبود منحصر در طریقه

برهانست وبنای دلایل بر مقدمات یقینیه خواه حکمت نام کنند خواه کلام واگر بعضی
حکما در بعضی مسایل خطا کرده باشند مذمت حکمت لازم نیاید بلی جماعتی که تعصب
اشخاص متعینین مشهورین بحکمت کنند وتقلید ایشان لازم شناسند وهر رطب ویابسی
که از ایشان منقول شده حق دانند البته جماعتی مذموم باشند کسی که بتقلید راضی شود
چرا تقلید انبیا وائمه دین نکند که البته مستلزم نجات باشد بتخصیص کسی که از اهل استعداد نبود
وتصور کمال حقیقی نکرده باشد ویقین که تقلید فلاسفه کردن وکمال را منحصر در نقل
کلام ایشان دانستن وهدایت را مقصور در پیروی ایشان داشتن محض ضلالت وصرف
شقاوتست بلکه متتبع در طریق تحصیل معارف محض برهان ومجرد حصول الیقین است
پس متکلم بودن لازمست ونه فلسفی بودن ناچار بلکه مؤمن موحد باید بود واعتماد
در علمیات بر نظر صحیح ودر عملیات بر شریعت حقه باید داشت واگر مستعد کمال حقیقی
نباشد تقلید کاملان حقیقی از دست نباید گذاشت در سبب حدوث علم کلام وجدال
وپیدا شدن اشعریت واعتزال از زمان بدو ظهور ملت اسلام تا آخر زمان حضرت امیر
المومنین علی صلوات الله علیه مقرر بود که صحابه وتابعین در معارف الهی وسایر
مسایل دین گفتگو کنند وبر سبیل درس وبحث وتدوین وتالیف در افاده واستفاده
علوم خوض نمایند بلکه در زمان حضرت رسالت صلی الله علیه وآله بنابر آیاتی که مشتمل بر
امر بنظر وفکر وتدبر وتامل در آیات آفاق وانفس غرض صدور ونزول می یافت مدار
عقلا ومستعدان نظر اهل اسلام بر تامل ونظر می بود ودر سوانح مشکلات مقربان مسند
رسالت را رجوع باستکشاف از زبان وافی بیان آنحضرت وسایر مردم را استعلام
از خدمت مقربان درگاه رسالت میسر ومقدور میگشت وهمچنین بعد از زمان رسالت
خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر وعوام را از خدمت خواص مقرر بود ومسلمانان
ممنوع بودند از گفتگو کردن در امور دینی ومجادله نمودن در معارف یقینی وآنحضرت

در اکثر زمان اگرچه از بعد خلافت وامامت ظاهری بنابر مصلحتی که میدانست وماموری
بدان بود ممنوع بود اما در امور دینی ومسایل علمی مسلمین نداشت که احدی را یارای مخالفت
صریح تواند بود وبعد از زمان حضرت امیر طغیان ارباب عدوان بنوعی بالا گرفت که
علمای اهل بیت نبوت صلوات الله علیهم که اوصیای آنحضرت بودند میسر نبود
علوم دین کردن واجرای احکام شرع مبین نمودن وبدین سبب عوام الناس محروم
شدند از تحقیق وتفتیش مسایل علمیه ومطالب نظری مگر قلیلی از نیکبختان شیعه که مستعد
بمعرفت ائمه دین وموفق بملازمت علمای طاهرین بودند وخدمت ایشان از نفس واهل
ومال برگزیده وکمر اطاعت وبندگی محکم بر میان اعتقاد صادق بسته در خزینه تحقیق
علوم دین نمودند وسایر مسلمانان که بسبب اغوای وطغیان ائمه جور واقتضای هوای
نفس اماره توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند که بفکرها ورایهای ناآزموده ناپرورده
بمنطق ناسنجیده ومیزان نظر خوض در مسایل علمی ومسایل دینی نمایند چه تحصیل معارف
اگرچه نظریست وعقل عقلا در تحقیق آن مستقل لیکن هر آینه نظر صحیح مشروط بشرایط
وموقوف بقوانین وضوابط چندست که حکمای سلف بارشاد انبیای ماضی علیهم السلام
بتدریج وتعاقب ایام ترتیب آن نموده اند ودر استکمال آن سعیهای بلیغ بظهور رسانیده
وبدون ممارست آن دریافت حق واصابت صواب بغایت متعسر بل متعذر وبالجمله
چون مسلمانان در تحقیق حقایق رجوع برایهای ناصواب خود نمودند از هر گوشه ناقصی
بصورت کامل سر بر آورده در ضلال اهل اسلام فتنه گوساله سامری شیوع تمام یافت
واعظم آنها حسن بصری بود که در مسجد بصره برای رهزنی اهل اسلام علم ضلالت بلند ساخت
رایات اضلال برافراشت ودر مجلس او گفتگو وجدال در مسایل دین بسیار شد وتلامذه
وشاگردان تربیت کرد واختلاف درمیان شاگردان وی بهم رسید ونخستین کسی که از
تلامذه او کمر مخالفت بست واصل بن عطا بود که در مسئله از مسایل رای او را مرجوح داشته

خلاف آن در نظرش رجحان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه
گرفته از صحبت او اعتزال جست و در پیش اسطوانه از اسطوانات مسجد بصره که در برابر بقعه
استاد خود داشت جمعی که در آن رای با او موافقت داشتند بر سر او گرد آمده هنگامه
خلاف آرای گرم گشت و بالجمله گفتگو در اصول توحید و سایر معارف دینیه فیما بین ایشان
متعارف شده از گفتن بنوشتن رسید و بتدوین و تصنیف انجامید و مدارسه و مباحثه
کتب مؤلفه شایع شد و اصول و قوانین موضوع شده فنی حاصل شد و این گفتگو را
مسمی بعلم کلام گردانیدند و اتباع واصل بن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزلیه
شدند و این جماعت ترتیب رای عقلی نموده آیات و احادیث که مضمونش بحسب
ظاهر موافق آرای عقول نمی‌نمود بتاویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت می‌نمودند
و طایفه مخالف ایشان ظاهر اسناد صرف که منظور بود تمسک بحفظ ظاهر جسته منع
تاویل می‌نمودند و تاویل سایر آرای معتزله را بدعت در دین میدانستند و ایشان را
مبتدع میخواندند و خود را در مقابل ایشان مسمی باهل سنت و جماعت میداشتند
و دلیل بر ضلالت ایشان همین بس است که ایشان در مسایل فرعی که شرعی محض است
رای و قیاس عقل را معتبر میداشتند و در اصول دین که عقلی صرفست رای عقول را اعتبار
نمیکردند تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامه ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند و این
سبب آن بود که سد ابواب تاویل علی الاطلاق نموده آیه الرحمن علی العرش استوی
و امثال آن و حدیث رؤیت و نظایر آنرا بر ظاهر حمل کرده از یکی تجسیم و از دیگری تشبیه
تولد نموده و این جماعت را از بدایت این حال قدرتی بر تقریر مقاصد خود و تایید
آن بادله و قیاسات جدلیه حاصل نبود بلکه بمجرد تمسک بظواهر آیات و احادیث
اکتفا مینمودند تا زمان ظهور ابوالحسن اشعری که از اعاظم تلامذه ابوعلی جبایی
که از ائمه علمای معتزله است بود و قدرتی عظیم او را از ممارست علم کلام و جدال پیدا شده

اورا

اورا آخر در مسئله از مسایل با استاد خود مخالفتی سانح شده و بعد از مباحثه بسیار ترک
مذهب اعتزال نموده اختیار طریقه اهل سنت و جماعت نمود و در تقریر مقاصد این جماعت
که بغایت بیرونق بود سعی بلیغ بجای آورد و بازای هر قاعده و اصلی از اصول معتزله
اصلی و قاعده وضع کرد و این جماعت بعد از این باو منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند
و چون جمود ظاهریت بر اکثر طباع غالبست و مطالب ظاهریه بسعی اشعری در تحت ضوابط
نظری و ترتیب مندرج شد و خلفای ائمه جور نیز در اغلب بنابر آنکه قواعد مذهب ایشان موافق
مصالح ایشان بود حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریه در میان اهل اسلام شیوعی
تمام یافته اکثر علمای اسلام اشعری بر آمدند اما قواعد اعتزال بنابر آنکه بنایش بر
اصول عقلیه است اکثر بر قوالب حق پخته‌تر و بطریق صواب نزدیکتر است اگرچه دلایل ایشان
جدلی و قیاساتشان غیر برهانیست و سببش آنکه ایشان از مطالعه کتب فلاسفه که بسعی
خلفای منقول از عبری بعربی شده بود اتفاق افتاده و مطالب آن تخصیص در علوم الهیه
موافق آرای خود یافتند و از براهین آن که مقدماتش بنابر عدم مسلمیت یا عدم شهرت
در میان اهل اسلام رواجی نداشت اعراض نموده مقاصد آن قوم را بدلایل مبتنیه
بر مسلمات و مشهورات تقریر نمودند و هر آینه معتزله را از مطالعه کتب حکمت قدرتی تمام
و قوتی لاکلام در فن کلام حاصل شد و طایفه اشعریه بدین معنی مطلع شده بنابر آنکه هرچه
در صدر اسلام معمول نبوده بدعت دانسته بودند مطالعه کتب حکمت و تصدیق بمسایل آنرا
محظور و حرام شمردند و بسعی این جماعت مذمت حکمت در میان اهل اسلام نوعی شیوع
یافت که عاقبت بعلمای معتزله نیز سرایت نمود و بالجمله تدین بعداوت حکمت در
اسلام از اشاعره ناشی شد و اگرنه حکمت فی الحقیقه بغیر اساس شریعت و اسرار قرآن
و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم اطلاع بر
حقیقت هر دو میتواند بود که حقیقت این دعوی در تضاعیف رساله مفهوم ارباب انصاف

کردد بتوفیق الله تعالی **ذکر کلام بر وجه صواب نزدیک تر از حکمت** از امتحان گذشته معلوم
شد که کلام مشهور که منقسم باشعریه و اعتزالیه بسبب ابتنای بر غیر یقینیات در تحصیل
معارف یقینی معتمد و مودی بصواب نیست و طریقه حکمت که مودی بصواب است چون
مبنی بر تحقیق و تدقیق بسیار و تمیز کامل میان معانی کلیه و جزئیه و مفهومات معقوله و
تصورات موهومه و امور نفس الامریه و اعتباریات مخترعات مقدور و میسور اکثر
مردم نیست بلکه اهتدای بآن مخصوص اخص خواص است پس واجب شد در حکمت الهی وضع
طریقه دیگر که تمسک بآن بر اکثر مردم آسان بود و آن طریقه تمثیل است یعنی تصویر حقایق
معقوله بصور العیان محسوسه و تبیین معانی کلیه بتعیین امثله جزئیه و این طریقه انبیا
و اوصیاء انبیاست بتعلیم الهی مر عامه مردم را و طریقه حکمت طریقه حکمای محققین و عقلای
کاملین است بترتیب نظر عقلی مر خواص و مستعدین نظر را و هر حکیمی تمثیل تواند نمود اما جمیع
معانی را تمثیل نتواند کرد و اگر در بعضی تمثیل تواند کرد تمثیل او حجت برای دیگری نتواند
شد بلکه تمثیل تا مصدق بمعجزه که تصدیق الهیست نباشد چنانکه در انبیا یا منتهی نشود به
تصدیق الهی چنانکه در اوصیا تمثیل او حجت بر دیگری نشود پس مقدماتی که ذکر کرده شود
از معصوم بطریق تمثیل بمنزله اولیاتست در قیاس برهانی و چنانکه قیاس برهانی افاده یقین
کند دلیلی که مولف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم افاده یقین تواند کرد باین طریق
که این مقدمه گفته معصومست و هر چه گفته معصومست حقست پس این مقدمه حقست اما
ثبوت مقدمه از معصوم باید یقینی باشد و این وقتی تواند بود که وجود معصوم در هر
زمان واجب بود چنانکه مذهب امامیه است چه هر گاه معصوم موجود بود تحصیل یقین
در ثبوت مقدمه از معصوم مقدور بود اما اگر موجود نبود وجود او در زمان پیش کافی
نتواند بود چه ثبوت مقدمه برین تقدیر ممکن نبود مگر بطریق تواتر و حصول تواتر متعذر در
کسی نتواند بود بلکه تواتر اگر اتفاق افتد بمقدمه ثابت نشود و الا طریقی دیگر بر ثبوت

بطریق تمثیل انبیا

دی

وی نتواند بود پس اقسم کلام اعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود بگفته معصوم
کلام مودی بصواب باشد و مشارک بود با طریقه حکمت در افاده یقین و فرق همین باشد که
طریقه حکمت افاده یقین تفصیلی کند و این طریقه افاده یقین اجمالی بود و این طریقه قدمای
متکلمین است مثل هشام بن الحکم و نظرای وی و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله
علیهم اجمعین ثابت شده که کلامی که ماخوذ از ما باشد ممدوحست و غیر آن مذموم و مراد همین
کلامست که بیان کرده شد تمام شد مطالب مقدمه و بعد ازین در مقاصد رساله خوض کرده
شود بتوفیق الله تعالی و مذکور شد که در آن سه مقالهست **مقاله اول** در علم خود شناسی
و چون دانسته شد که انسان مرکبست از دو جوهر یکی جسم که بدن باشد و دیگری روح که
نفس ناطقه بود پس مقصود این مقاله در دو باب بیان کرده شود **باب اول** در بیان
حقیقت جسم و بعضی از احوال وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت ترکیب
بدن از عناصر اربعه و آنچه متعلق بدین مطالب باشد که در عرض این رساله ضروری یا نافع
بود مجموع آن در فصول متعدده مبین شود **فصل اول** در بیان معنی علم و ادراک و
امثال آن چون این رساله در شناختن چیزهاست پس نخست شناختن را باید شناخت
بدانکه شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی و معرفت و علم و ادراک در عربی گاه همه
بیکمعنی اطلاق شود و گاه هر یک بمعنی جداگانه اما نزدیک باشند بهم و هر گاه بیک معنی
اطلاق شوند آن معنی نزد علما صورت چیزها باشد که در آید آنصورت در ذهن
انسان و مراد از ذهن قوتی و آلتی باشد که صورتهای اشیا در و حاصل تواند شد
و مراد از صورت چیزی باشد از شیء که بعینه آن شیء نباشد اما موافق آن شیء باشد
چون صورت شخصی در آینه و صورت فرس بر دیوار و پیش محققین علما مطلق موافقت
کافی نبود بلکه موافقت در حقیقت و ذات و معنی معتبر بود پس نزد ایشان تمثیل
بصورت آینه و صورت دیوار بر سبیل توضیح بود نه بر سبیل تحقیق چه صورت فرس

بر دیوار در حقیقت و هیئت با وی موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود و صورت
اشیا که آنرا علم خوانند در حقیقت با اشیا موافق باشد نه تنها در ظاهر و دلیل بر این که
صورت اشیا در ذهن حاصل میشود آنست که چیزهایی که از ما غایب و دور باشند ما در
نفس خویش آنها را مشاهده کنیم و حال آنکه عین آن اشیا در نفس ما داخل نشوند پس چیزی
از آنها که موافق آنها باشد در ما حاصل باشد و دلیل بر اینکه صورت اشیا بحقیقت
در ذهن حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر آنست که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل نشدی
بایستی که ممکن نشدی کنه و حقیقت هیچ چیز معلوم کردن و حال آنکه کنه و حقیقت بعضی اشیا
بیقین معلوم ماست مثلا ما را یقین حاصلست که حقیقت گرمی و سردی و روشنی و تاریکی
و امثال آنها همینست که معلوم ماست و غیر آن احتمال ندارد و هر که درین امور شک نماید
قابل تخاطب نباشد این بود بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مخصوص هر یک آنست
که گاه باشد که شناخت و معرفت گویند و دانستن چیزی بسیط که اصلا مرکب نباشد
خواهند و دانش و علم گویند و دانستن مرکبات خواهند و باین اطلاق خداشناسی را
شناخت و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق نکنند و گاه باشد که چون چیزی معلوم
شده باشد و فراموش شده و بار دویم معلوم شده و این معلوم شدن بار دویم را شناخت
و معرفت گویند و علم و دانش را اعم ازین اطلاق کنند و باینمعنیست که خدای تعالی را
عالم گویند و عارف نگویند اما معنی مخصوص بادراک آنست که گاه باشد ادراک گویند و دانستن
جزئیات و محسوسات خواهند و در مقابل این دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل
خوانند و باین اطلاقست که حیوانات غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در آنها استعمال
کنند اما عالم و عاقل و ناطق نگویند و فرق میان علم و میان عقل و نطق آنست که علم را بمعنی
اعم اطلاق کنند اما عقل و نطق را بر غیر معنی مذکور اطلاق نکنند و بهمین معنی ناطق
فصل ممیز انسانست از سایر حیوانات و مراد ما درین فصل بیان احوال مفهوم عامست که

مشترکند و آن علم و معرفت و ادراک یعنی صورت حاصله در ذهن پس گوییم علم بر دو
قسمت زیرا که اگر صورت چیزیست که آن چیز حکم باشد بایجاب و اثبات چیزی برای
چیزی دیگر چنانکه زید نویسنده است چه نویسندگی را اثبات کرده‌ایم برای زید و یا حکم باشد
بنفی و سلب چیزی از چیزی دیگر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعری را نفی کردیم از زید
پس صورت آن حکم را تصدیق خوانند و اگر صورت غیر حکم مذکور باشد تصور گویند
چون ملاحظه کردن معنی انسان بی آنکه چیزی برای او ثابت کنیم و یا از و نفی کنیم و
گاه باشد که تصور گویند و علم بمعنی اعم خواهند و درین هنگام تصور مقابل تصدیق را
تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بتحقق تصور ساذج چه با تصور
مفهوم زید که منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوب به و تصور نسبت
میان ایشان که نسبت حکمیه است کرده نشود حکم بر زید بثبوت کتابت یا سلب آن نتوان
کرد و ازینجا جمعی گمان کرده‌اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات و حکمست و حق
آنست که تصورات شرط تصدیقند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق منقسم
شود بنظری و بدیهی چه اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی
دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب تواند بود از ذهن تا از آن صورت
ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب چون موقوف بودن حصول حضور معنی نفس
ناطقه بر حصول مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن و حصول تصدیق باینکه موجود محتاج
بموجد است بر تصدیق باینکه آن موجود ممکنست آن قسم علم را نظری و کسبی گویند و معنی
نظر و کسب که فکرش نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد مر آن صورت
علمی موقوف علیها را که آنرا واسطه و وسط نیز گویند بجهت حاصل شدن صورت علمی
موقوف عنه یعنی علم مطلوب و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر نباشد
آن علم را بدیهی و ضروری نیز گویند خواه همچنانکه محتاج بصورت علمی سابقه که وسط [illegible]

نیست محتاج بچیزی دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال آن و آنرا اولی گویند مثل
الکل اعظم من الجزء و مثل النفی و الاثبات لا یجتمعان و خواه محتاج بچیزی دیگر باشد پس اگر
محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند چون علم بخواص ادویه و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد
مشاهدات گویند چون تصور حرارت و برودت و تصدیق النار حارة و الشمس مضیئة و
اگر محتاج بسماع اجماعی باشد که از کثرت عقل تجویز کذب ایشان نکند متواترات گویند چون
علم بوجود مکه و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد بواسطه
که غایب نباشد از ذهن چون حکم باینکه اثنین زوجست که موقوفست بر انقسام بمتساویین
که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و این قسم را قضایا قیاساتها
معها گویند و گاه باشد که موقوف بواسطه مطلقا نباشد و محتاج بفعلی چون تجربه و
مشاهده و سماع نیز نباشد اما موقوف باشد بقوتی از ذهن که آنرا حدس خوانند و این قسم را
حدسیات خوانند مثالش نور القمر مستفاد من الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس
که در وقت غایت بعد که هر دو در دو جانب ارائی متقابل واقع باشد تمام نورانی
نماید و در وقت غایت قرب که هر دو باهم در یکجانب ارائی بر سمت هم واقع شوند
اصلا نماید و در مابین وصفین بتدریج نمایان شود تا بغایت رسد صاحب قوت حدس
جزم نماید که نور قمر مستفاد است از شمس و بسیار هم باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید
و بنابر فقدان قوت حدس جزم بحکم مذکور حاصل نشود و از انچه در بیان فکر و نظر گفتیم
معلوم شد که نظر و فکر ملاحظه معقولیست بجهت حصول مجهولی و ظاهر است که ملاحظه
شی بجهت شی دیگر فرع تصور آن شی دیگر است پس ناظر اول تصور مطلوب نظری کند
بوجهی و بعد از آن متوجه شود بسوی معلوماتی که در ذهن وی حاصل بوده باشد
تا از انجمله وسط را اعنی معلومی را که واسطه حصول مطلوب باشد پیدا کند تا ذهن وی را
انتقال از آن وسط بسوی مطلوب حاصل آید پس لابد باشد از دو حرکت اول از

مطلوب بسوی وسط دوم از وسط بسوی مطلوب و گاه باشد که در وقت تصور
مطلوب بی آنکه حرکتی بجهت پیدا کردن وسط کند وسط دفعه ملحوظ ذهن گردد و
انتقال بمطلوب حاصل آید پس احتیاج بمجموع حرکتین نشود و این قسم از نظر را در اصطلاح
فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را مخصوص دارند بانچه مجموع حرکتین لازم باشد و این قسم را حدس
خوانند پس حدس باین معنی که قسیم فکر است که قسم از نظر نیست غیر حدسیست که قسم بدیهیست
و چون حصول وسط دفعی بر حسب اتفاق نه بر سبیل لزوم و از شان نیست که غایب
باشد از ذهن پس منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر باشد که اهل
خلوت و عزلت آنرا کشف نام نهند و عامه این طایفه مقابل نظر پیش دانند و چون
ریاضت و خلوت بر وجه صحیح باشد و ذهن خالی بود از صور محسوسه و موهومه هر
آینه معقولات نفس اکثر پیش او حاضر باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات
مناسب او بر سبیل دفعه یا بادنی توجهی روی دهد در پیدا کردن مناسبات زحمتی نباشد
و فکری و اندیشه بسیاری نباید و حصول مطلوب باسانی دست دهد و تواند بود که
تا پیدا کردن عالم غیر مرتاض مقدمه از مقدمات مطلوبی را صاحب خلوت تحصیل مطالب
بسیار کند که غیر او را در عمری حاصل نشود و گاه باشد که حصول مقدمات مرتبه بی
آنکه کسی در تصور مطلوب باشد روی دهد و از انجا نتیجه که لازم آن مقدمات باشد
حاصل شود خواه آن نتیجه در وقت دیگر مطلوب او بوده باشد و خواه هرگز بخاطر او
نرسیده باشد و این قسم از نظر را الهام گویند و چون علم دانستن اشیاست و
اشیا یا ذوات اند و انچه بمنزله ذوات و یا احوال و صفات متعلق بذوات پس
علم منقسم بدو قسم شد تصور که متعلقست بذوات اشیا و تصدیق که متعلقست
باحوال و صفات اشیا و مراد از انچه بمنزله ذات باشد آنست که گاه باشد که مفهوم
حال چیزی باشد اما مطلوب اثبات آن حال نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد و دریافت

حاصل

آنحال الت ملاحظه اخیر تواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای
ملحوظ بانحال تواند کرد پس حال اول بمنزله ذات باشد که اثبات صفتی برای او کنند
مثالش انسان و کاتب چه انسان ذاتست و کاتب حال چنانکه گوییم انسان کاتبست
و تواند بود که انسانرا بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و حالی دیگر برای او اثبات نماییم
چنانکه گوییم کاتب شاعرست و مراد آن نباشد که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود
آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شده شاعرست پس هرگاه که شیء
معلوم بذات باشد نه بعنوان حالی از احوال گویند آن شیء معلوم بکنهست و چون معلوم
بعنوان حالی باشد گویند معلوم بوجهست و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه
ذات و چون صورت شیء در ذهن حاصل شود آنصورت را باین اعتبار که مطابق
آن شیءاست علم گویند و آن شیء را باین اعتبار که صورت او در ذهن در آمده موجود
ذهنی گویند و باین اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر آن صورت کند مدلول گویند و
باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی گویند و باین اعتبار که از لفظ فهمیده شده
مفهوم گویند و چون هر مفهوم که صورت مطابق شیء است معتبر باعتبار آن شیء است
که مطابق اوست پس اگر مطابقه او با شیء واحد بعینه باشد بحیثیتی که عقل تجویز مطابقه
او با غیر آن شیء نکند آن مفهوم را جزئی خوانند چون مفهوم زید و اگر مطابقه او با اشیاء
کثیره باشد آن مفهوم را کلی و آن کثیرین را افراد وی خوانند چون مفهوم انسان نسبت
زید و عمرو و بکر الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس کنی با فراد با تمام حقیقت مطلقه افراد
باشد بایمعنی که در حقیقت هیچ فردی جزئی داخل نبود که در حقیقت فرد دیگر داخل نبود
بلکه تفاوت میان افراد بامور خارجه از حقیقت باشد آن کلی را نوع خوانند چون انسان
قیاس بافراد خود و اگر تمام حقیقت مشترکه باشد نه مطلقه باینمعنی که در حقیقت هر
فردی که مشترک باشد میان آن فرد و سایر افراد جزئی داخل نباشد که آنجزء داخل در حقیقت

این کلی شود آن کلی را جنس خوانند چون حیوان قیاس با انسان و فرس و حمار و غیر آن چه
هیچ جزئی که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک میان افراد نیست بلکه جزء خارج از
مفهوم حیوان جزء مختص بهر یکیست چون ناطق که مخصوص انسانست و صاهل که مخصوص
فرس الی غیر ذلک و این تمام حقیقت مشترکه که جنس نام اوست لامحاله بعض حقیقت
مطلقه افراد باشد پس آن بعض دیگر که جزء حقیقت مطلقه است خواه مختص یک فرد
باشد چون ناطق و خواه مشترک میان افراد باشد اما جزء حقیقت مشترکه باشد نه تمام
حقیقت مشترکه چون حساس اما جزء حقیقت حیوانست پس این هر دو قسم را که جزء
حقیقت مختصه و جزء حقیقت مشترکه باشد فصل خوانند اول را فصل قریب و دوم
فصل بعید اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه داخل در حقیقت افراد بلکه خارج بود از
حقیقت افراد پس اگر مخصوص بحقیقت بود آنرا خاصه خوانند چون مفهوم کاتب
قیاس بافراد انسان و اگر شامل حقایق بسیار باشد عرض عام گویند چون مفهوم
ماشی قیاس بافراد حیوان و کلیات خمس عبارت ازین اقسام باشد و هر یک ازین سه قسم
اول را ذاتی و هر یک از دو قسم آخر را عرضی گویند و ذاتی شیء لامحاله جایز الانفکاک
از آن شیء نباشد بخلاف عرضی پس اگر جایز الانفکاک باشد آن عرضی را عارض
و اگر ممتنع الانفکاک باشد لازم خوانند مثال اول صنعت کتابت مر انسانرا و مثال
ثانی قدرت بر آموختن کتابت مر انسان تا تمام تحلقه را و چنانکه فصل قریب و بعید باشد
جنس نیز قریب و بعید باشد چه جنس را تر جنس تواند بود و جنس جنس شیء جنس آن شیء
باشد اما بعید و همچنین بعید را ابتر مراتب باشد بعید و ابعد تا منتهی شود بجنسی که
او را جنس نبود و آنرا جنس الاجناس خوانند و هر جنسی که در تحت جنسی باشد نوع
بود نسبت بوی و آنرا نوع اضافی خوانند و آن اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع
حقیقی گویند و آنرا جنس و نوع اضافی منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد پس در تحت

او نوعی نبود و آنرا نوع الانواع گویند و ما بینهما متوسطات و ترتیب اجناس را تصاعد و
ترتیب انواع را تنازل نامند و چون مجهول تصوری باشد تحصیل علم آن از راه تصدیق
نتوان کرد و اگر تصدیقی باشد از راه تصور حاصل نتوان نمود چه تصور و تصدیق در
حقیقت مختلفند و میان ایشان مناسبتی نیست که بسبب آن یکی وسیله معرفت دیگری
شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید کرد و تحصیل تصور از تصور و معلوم تصوری
که از و مجهول تصوری دانسته شود معرّف و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از و
مجهول تصدیقی حاصل شود حجت و قیاس گویند و مجهول تصوری اگر جزئی باشد علم
بان از راه تصور حاصل نشود چه اگر تصور بصورت همان جزئی باشد بر آینه مجهول
باشد و اگر بصورت جزئی دیگر بود البته مخالف و مباین او بود و بر وی صادق نباید و از
مباین شیٔ شیٔ را نتوان دانست و اگر بصورت کلی بود پس اگر صورت کلی بود که بر آن
جزئی صادق نباشد هیچگونه مناسبتی حاصل نباشد و اگر بر آن جزئی صادق باشد
لامحاله بر جزئی دیگر نیز صادق باشد چه کلی البته مشترک میان کثیرین بود پس آن
جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه طریق دانستن مجهول جزئی منحصر باشد بمشاعر و
حواس و اگر مجهول تصوری کلی باشد علم آن بکلی یا بمجموع کلیاتی که معلوم باشد و صادق
و مختص بان حقیقت مجهوله بود حاصل توان نمود پس آن کلی تمام حقیقت مطلقه وی نتواند
بود چه تمام حقیقت مجهول مجهول باشد و تمام حقیقت مشترکه وی نیز نتواند بود چه حقیقت
مشترکه مخصوص بوی نبود و عرض عام نیز نتواند بود لهذه العلة بلکه جزء مختص بوی باید و
یا عرضی مختص بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه با جزء مختص یا با عرضی مختص پس معرف
شیٔ یا مرکب باشد از جنس و فصل و یا از جنس و خاصه و یا مرکب نباشد بلکه فصل وحده
باشد و بس و یا خاصه باشد و بس و تعریف اگر بفصل قریب باشد آن تعریف را
حد خوانند پس اگر با جنس قریب نیز باشد حد تام خوانند و الا حد ناقص و اگر تعریف

علم آن بکلی

بخاصه باشد رسم خوانند پس اگر با جنس قریب باشد تمام باشد و الا ناقص و چون از
تصدیق تعبیر کنند آن عبارت را قضیه خوانند و لفظی که دال بر منسوب الیه باشد
موضوع و دال بر منسوب را محمول و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت
ضرور نیست پس اگر موجود باشد قضیه ثلاثی باشد چون زید هو کاتب و الا
ثنائی چون زید کاتب و حکم اگر ایجابی باشد قضیه موجبه باشد و اگر سلبی بود
سالبه و چون زید کاتب و زید لیس بکاتب و اگر حکم معلق نباشد بر جزء دیگر
قضیه را حملیه خوانند چون مثالهای مذکور و اگر معلق باشد شرطیه گویند چون
ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و این موجبه باشد و لیس ان کانت
الشمس طالعة فاللیل موجود و این سالبه باشد و در قضیه شرطیه جزء اول را که
معلق علیه است مقدم گویند و جزء ثانی را که معلق است تالی خوانند و این شرطیه
متصله باشد متصله آنست که حکم باتصال یا بسلب اتصال میان دو نسبت باشد
چون دو مثال مذکور و منفصله آن بود که حکم بمنافات یا بسلب منافات میان
دو نسبت باشد مثال موجبه العدد اما زوج و اما فرد و سالبه لیس العدد اما زوج
و اما منقسم بمتساویین و در شرطیه منفصله مقدم و تالی بالطبع از هم ممتاز نباشند
بلکه هر کدام اول مذکور شود مقدم باشد و آن دیگر تالی پس تواند که مقدم تالی شود
و تالی مقدم و مجهول بودن در تصدیق راجع شود بمجهول بودن در حکم چه تصورات
ثلثه داخل در حقیقت تصدیق نیست پس هر گاه حکم یعنی ثبوت محمول برای موضوع
یا سلب محمول از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم الثبوت
برای موضوع باشد و ملزوم محمول مطلوب و یا معلوم السلب باشد از موضوع
و لازم محمول مطلوب چه هر گاه ملزوم ثابت باشد برای شیٔ لازم نیز البته ثابت
باشد و هر گاه لازم مسلوب باشد از شیٔ ملزوم نیز مسلوب بود و مثلا هر گاه تصدیق

ع

العالم حادث مجهول بود جهل راجع بثبوت حدوث برای عالم شود پس چون تغیر که
مستلزم حدوث است برای عالم ثابت باشد ثبوت حدوث نیز لازم آید و هرگاه تصدیق
العالم لیس بقدیم مجهول باشد جهل راجع شود بنفی قدم از عالم پس چون لازم قدم را
که ثبات است از عالم نفی کنیم نفی قدم از عالم حاصل شود پس در هر صورت دو قضیه
حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب و دیگر از اثبات محمول
مطلوب برای واسطه چنانکه در صورت اول گوییم العالم متغیر و کل متغیر حادث
قضیه مطلوب که العالم حادث باشد حاصل شود و در صورت دوم یک قضیه از نفی
واسطه از موضوع مطلوب حاصل شود و قضیه دیگر از اثبات واسطه برای محمول
مطلوب چنانکه گوییم العالم لیس بثابت و کل قدیم ثابت پس قضیه مطلوب
العالم لیس بقدیم حاصل شود و در اصطلاح علما موضوع مطلوب را اصغر
گویند و محمول مطلوب را اکبر و واسطه را حد اوسط و ازین دو قضیه هر کدام را
که مشتمل بر اصغر باشد صغری گویند و آن دیگر را که مشتمل بر اکبر باشد کبری و
مرکب ازین دو قضیه را بحیثیتی که از آن مرکب قضیه مطلوب لازم آید قیاس
نامند و قضیه مطلوب را که ازین مرکب لازم آید نتیجه خوانند و چون واسطه را با موضوع
یا محمول مطلوب مقارنتی لازم است و آن مقارنت مختلف چه مقارنت گاه باین
طریق باشد که واسطه محمول موضوع شود و موضوع محمول و گاه برعکس این و گاه
موضوع هر دو و گاه محمول هر دو و این هیأت مقارنت اوسط با اکبر و اصغر را
شکل خوانند و شکل بر چهار قسم بود چه اوسط اگر محمول اصغر باشد و موضوع
اکبر آنرا شکل اول خوانند و اگر محمول هر دو شکل دوم و اگر موضوع هر دو
شکل سیوم و اگر عکس اول بود شکل چهارم مثال شکل اول و دوم دو مثالیست
که در دو صورت مذکوره گذشت و مثال شکل سیوم الثابت عالم و کل ثابت

المتغیر عالم و کل متغیر حادث

قدیم و مثال شکل چهارم المتغیر عالم و کل حادث متغیر و ازین اشکال اربعه شکل اول
بدیهی الانتاج است و سه شکل دیگر را تا راجع بشکل اول نکنند انتاجش ظاهر نشود و اما
انتاج این سه شکل بدلیل ثابت شود و این سه قسم قیاس را که از مقارنت اوسط با اصغر و
و اکبر موضوعیت و محمولیت حاصل شود قیاس اقترانی گویند و مقدمتین او اگر هر دو
یا یکی قضیه حملیه باشد اقترانی حملی گویند اگر یکی یا هر دو متصله باشد متصل و الا منفصل
و قسمی دیگر باشد از قیاس که آنرا استثنائی خوانند و آن قیاسی باشد حاصل از
قضیه شرطیه که قضیه مطلوب عین تالیش باشد یا نقیض مقدمش با قضیه حملیه که مشتمل
باشد بر استثناء عین مقدم و درین وقت نتیجه عین تالیش بود و یا بر استثناء نقیض
تالی و درین وقت نتیجه نقیض مقدم باشد و سببش آن بود که مقدم ملزوم است و تالی
لازم و ملزوم جایز است که اخص باشد از لازم پس اثباتش مستلزم اثبات لازم بود
و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات و نفی لازم برعکس این باشد مثالش اگر آفتاب
طالع باشد روز موجود بود و لیکن آفتاب طالعست نتیجه پس روز موجود بود و یا گوییم
لیکن روز موجود نبود نتیجه دهد که آفتاب طالع نباشد و چون قیاس البته مرکب از
قضایای متعدده است و هر قضیه بحسب حکم یا بدیهی است یا نظری و اگر نظری باشد
باید مثبت باشد بقیاس دیگر و لابد منتهی شود ببدیهیات و الا حصول علم ممتنع
شود و حکم در هر قضیه اگر بدیهی بود یا ثابت باشد بمقدمات بدیهیه یقینی بود و الا
غیر یقینی و هر قیاس که جمیع مقدماتش یقینی بود آنرا برهان گویند و آن عمده باشد در
تحصیل اعتقادات حقه و الا آلة شبهات باطله و اگر جمیع یقینی نبود منقسم شود بجدلی
که مرکبست از مشهورات و خطابی از مقبولات بحسب ظن و شعری از مخیلات و مغالطی
از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله شبیه بحق و هر کدام در غرضی از اغراض بکار
آیند اما در تحصیل عقاید البته معتبر نباشند این بود آنچه از احوال علم درین رساله مقصود

بود و درین فصل اگر طولی واقع شد اما خلاصهٔ علم منطق باوجز تقریرات و اوضح عبارات
در و مبتین شد اگر چه غرض آن نیست که مطالعه کنندهٔ این رساله بمطالعهٔ این فصل منطقی
شود اما اگر کسی خواهد میتواند شد و علی ای حال اطلاع باینقدر از اصطلاحات منطق
ضرورت و باید دانست که نسبت علم منطق بصحت برهان نسبت علم عروضست بصحت
وزن شعر چنانکه صاحب سلیقهٔ موزون از علم عروض مستغنیست صاحب طبع مستقیم نیز به
تطبیق برهان بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری یا در ازالهٔ شبهتی که عارض
شود از خود یا از دیگری فصل دویم از باب اول از مقالهٔ اولی در شناختن جوهر و عرض
موجودات عالم بر دو گونه اند یکی جوهر و دیگری عرض چه اگر موجود خود بسر موجود باشد
نه به تبعیت وجود دیگری چون ذات جسم آنرا موجود قائم بذات گویند و جوهر نام اوست و
اگر خود بسر موجود نباشد بلکه به تبعیت دیگری موجود باشد چون رنگ لاله و بوی گل
و امثال وی آن موجود قائم بغیر باشد و موجود قائم بغیر بر دو گونه است یکی آنکه غیر
مستغنی از و باشد که اگر او ازین غیر زائل شود و چیزی بجای او نیاید آن غیر زائل نشود
چون بیاض نسبت بجسم و این قسمت که عرض نام اوست دویم آنکه غیر مستغنی از و نباشد
بالمعنی المذکور و این قسم را صورت خوانند چون صورت نطفگی نسبت بجسم نطفه که اگر
صورت نطفگی از جسم نطفه زائل شود و صورت انسانی مثلا بجای او نیاید جسم نطفه لا
محاله فاسد شود و قیام بغیر بمعنی اعم را حلول گویند و آن غیر را محل و قائم باو را حال و خصوص
محل عرض را موضوع خوانند و محل صور را ماده و مطلق محل اعم از هر دو باشد و جوهر بر پنج
گونه است یکی عقل و آن جوهریست مجرد از ماده هم بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد از ماده
درین موضع قابل اشاره حسیست و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب ذات آنست که اشاره
بذات او نتوان کرد که اینجاست یا آنجا و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب فعل آنست که
در صدور فعل از و محتاج نباشد بآلتی و جارحه و بحیثیت این قسم مثالی نتوان نمود دویم

نفس

نفس و آن جوهریست مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل یعنی اشاره بذات او نتوان کرد اما در صدور
فعل محتاج بآلت باشد مثالش روح انسانی و سیوم جسم و آن معلومست بحسب وجود
و اما بحسب ذات و ماهیت جوهریست که در وسه بعد باشد درازی و آنرا طول گویند
و پهنا و آنرا عرض گویند و سطبری و آنرا عمق گویند و علما ازین معنی تعبیر کنند بقابل
ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه مجموع سه خطست که راست بر همدیگر در یک موضع گذشته
باشند و میان هر دو خط زاویهٔ قائمه پیدا شود و مراد از زاویهٔ قائمه یکی از چهار زاویهاست
که از راست گذشتن دو خط بر یکدیگر پیدا شود و از آن خطوط ثلثه خطی که اول فرض
کرده شود طول خوانند و خط دویم را عرض و سیم را عمق و این ابعاد ثلثه را امتدادات
ثلثه نیز گویند و مراد از طول معنی عرفی نیست بلکه مراد امتدادیست که اول اعتبار کرده
شود چه بسا باشد که هیچ جانب جسم از جانب دیگر درازتر نباشد و این قسم جوهر
در وجود از هم ممتاز باشند و دو قسم باقی باهم مخلوط و آن هر دو جزو جسم باشند
یکی را که اصل جسمست ماده و هیولی گویند و دیگری را صورت جسمیه و بدانکه ماده ما به
اصل چیزی را گویند و بالجمله ماده موضوع صنعت صانع باشد که تصرف در و نماید و اثر
صنع خود در او ظاهر سازد چنانکه فولاد مادهٔ شمشیرست و چوب پاره مادهٔ چوبهٔ تیر
و خالق اجسام نیز جل صنعه چیزی را ماده و اصل این اجسام گردانیده که موضوع صنعت
بیمثل و مانند وی باشد و آفریدن این اجسام تازه بتازه و نو بنو عبارت از آن باشد
که بحسب اراده تا مدار اثر صنعی که مقتضای حکمت کامله باشد در پاره از ماده کلیه
ظاهر شود و شک نیست که بعضی از اجسام مادهٔ بعضی دیگر شوند چنانکه نطفه مادهٔ انسان
و غذا مادهٔ نطفه و عناصر مادهٔ غذا و همچنین مادهٔ عناصر جسم مطلق اما مادهٔ جسم
مطلق جسمی دیگر نتواند بود چه ورای مطلق چیزی نیست بلکه مادهٔ جسم مطلق چیزی
باشد که نه جسم باشد و آنرا هیولی اولی و مادة المواد گویند و نزد اکثر اهل کلام و طائفه

از متقدمین بر زمان اسلام ماده جسم مطلق اجزائیست که هیچ جزو از آن اجزا قابل قسمت نباشد
نه بحسب خارج و نه بحسب ذهن و قسمت خارجی آنست که جزوی از جزوی جدا شود و قسمت ذهنی
آنکه جدا نشود بلکه ذهن در وی فرض تواند کرد جزوی که غیر جزو دیگر باشد و در اشاره یعنی
اشاره باحدهما غیر اشاره بآن دیگر باشد و هر جزوی از آن اجزا را جزو لایتجزی و جوهر فرد
گویند و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل دانسته و ادله و براهین بسیار بر
ابطال جزو لایتجزی اقامت نموده اند و ظهور آن بمرتبه رسیده که در ازمنه متاخره بطلان
جزو از مقررات و مسلمات اکثر اهل اسلام گشت و اقوی دلایل بحسب تشخیص که نزدیک ببدیهیات
آنست که هر متحیز بالذات و قابل اشاره بالاستقلال البته آنچه محاذی فوق است از و غیر آنچه است
که محاذی تحت است از و و کذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر ما یحاذی منه جهة الشمال و ما یحاذی منه
جهة القدام غیر ما یحاذی منه جهة الخلف پس شش جزو ممتاز بحسب اشاره حسی در هر متحیز
بالذات متحقق بود و از آنچه ما در بیان اشتهار ماده المواد تقریر کردیم متفطن توان شد
که اجزای لایتجزی بر تقدیری که متحقق توانند شد ماده المواد نمیتوانند بود چه ماده المواد
باید که متعین بهیچ تعین نباشد و الا با هیچ تعینی جمع نتوانند شد اگر گویند تواند بود که
در وقت جمع شدن با تعین دیگر تعین او زایل شود و با آن تعین دیگر جمع نشود چنانکه
تعین نطفه با تعین حیوان متولد از و و تعین غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام
التی تقع مواد الاجسام اخر گوییم پس او با تعین خود ماده المواد نبود بلکه بی تعین ماده
المواد بود پس ثابت شد که ماده المواد متعین بهیچ تعین نتواند بود و حال آنکه اجزای
لایتجزی متعین است و لا اقل بتعین وحدت و کثرت پس ماده المواد نتوانند بود و از این که
گفتیم بطلان مذهب ذیمقراطیس نیز لازم آید چه مذهب وی آنست که ماده المواد
اجسام صغار صلبه است که از نهایت صغر و صلابت قابل قسمت خارجی نباشد اما قابل
قسمت ذهنی باشد و بهمین جدا شود از اجزاء لایتجزی و وجه بطلانش ظاهر است چه تعین

او

بود / متعلق

او ظاهرتر است از تعین اجزاء لایتجزی کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام
آنست که ماده المواد جسم مطلق است نه جزو او و حکیم کامل خواجه نصیر طوسی قدس سره
در کتاب تجرید الکلام این مذهب را اختیار کرده و مشهور اینست که مذهب افلاطون
نیز اینست و این مذهب ضعیف است زیرا که جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید و این تعین را
مخصوص جسم نوعی داند نزاع لفظی خواهد بود چه هیولی اولی را مسمی بجسم مطلق کرده
خواهد بود و ظاهر است که تعین مطلق بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود بر اعتبار تعین
وی بخصوصیت نوعی پس آنچه صاحب مذهب جسم نام وی کرده هیولی اولی خواهد بود و
اول جسم مطلق خواهد شد و تعدادان انواع دیگر چه مراد ما از جسم مطلق نیست مگر
هیولای متعین شده بقابلیت ابعاد و وجهی دیگر نیز در ابطال این مذهب هست که ما در
حواشی تجرید بیان کرده ایم و مناسب این کتاب نیست و مذهب ارسطاطالیس ملقب
بمعلم اول و ابو نصر ملقب بمعلم ثانی و رئیس الحکماء الاسلامیه ابو علی سینا و خواجه نصیر
طوسی قدس سره در شرح اشارات و سایر حکمای اسلام و جمهور مشائین آنست که
ماده المواد جزو جسم مطلق است و متعین بهیچ تعین در حد ذات خود نیست بلکه تعین او
عین قابلیت همه تعینات و فعلیتش محض قوت قبول همه صورتها و اول تعینی و
نخستین صورتی که قبول کند تعین قابلیت ابعاد ثلثه است که صورت جسمیه عبارت
از وست و جزو دیگر است از جسم مطلق و جسم مطلق مرکب است از جزو مادی که هیولای
اولی است و از جزو صوری که صورت جسمیه است و این مذهب صحیح است و توهم مردم که
قول بهیولی مستلزم قدم عالم است باطل است چه دانستی که قول بهیولی بمعنی ماده المواد
مذهب همه علماست و خلاف در ماصدق هیولاست نه در مفهوم هیولی و اگر کسی توهم
کند که قایل شدن بماده المواد مطلقا مستلزم قدم عالم است بسبب آنکه لازم شود که
ماده المواد مصنوع نباشد پس قدیم باشد این توهم نیز باطل است چه لزوم عدم مصنوعیت

مادة المواد از ماده دیگر مسلّمست و از اینجا عدم مصنوعیّت مطلق لازم نیاید امّا لزوم
عدم مصنوعیّت بمعنی عدم مخلوقیّت اصلاً مسلّم نیست چه گاه باشد که مصنوع گویند و
مخلوق از ماده خواهند و گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق مطلق خواهند و معنی
اوّل اخصّست از معنی دویم و از نفی اخصّ نفی اعمّ لازم نیاید و هر گاه مصنوع بمعنی اخصّ
اطلاق کنند مقابل او را مبدَع گویند و همه علما متّفقند که مخلوقات باری تعالی بر دو گونه اند
مصنوع و مبدَع و هر دو مصنوع بمعنی اعمّند و امّا عرض بر سه گونه است چه اگر در مفهوم
او قبول قسمت معتبرست آنرا کم خوانند و اگر نسبت بغیر معتبرست عرض اضافی و عرض نسبی
تر گویند و اگر در مفهومش نه قسمت معتبرست و نه نسبت کیف خوانند و امّا کم عبارت
از قدر و اندازه اشیاست و قسمتی که در اشیا واقع شود از خاصیّت اوست چه هر شی
تا قدری برای وی معتبر نشود فرض قسمت در وی متصوّر نباشد پس قسمت بالذات
بر او واقع شود و بتبعیّت او بر موضوع او و قسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است
قسمت خارجی که انفکاکی گویند و قسمت ذهنی که فرضی خوانند و آنچه خاصّه کمّست قسمت
فرضیست و قسمت انفکاکی خاصّه هیولاتست امّا بسبب کم و کم بر دو گونه است متّصل
و منفصل و کم متّصل آنست که میان هر دو قسمتی که در وی فرض شود حدّی باشد مشترک
میان هر دو باین معنی که چون حدّی فرض کنی که نهایت یکیست بعینه همان حدّ ابتدای
آن دیگر باشد مانند یک ذراعی که فرض کنی قسمت او را بدو نصف ذراع چه نقطه که در
منتصف ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت نصفی باشد و بدایت نصفی دیگر
و این کم متّصل را مقدار خوانند و کم منفصل آنست که نه اینچنین باشد و آنرا عدد
خوانند مثلاً میان دو و سه که دو جزو اند هیچ حدّی نیست که مشترک میان هر دو جزو باشد
چه ثانی که نهایت دوست بدایت سه نیست و ثالث که بدایت سه است نهایت دو
نیست و کم متّصل بر دو قسم است قارّ الذات و غیر قارّ الذات قارّ الذات آن بود که

مجموع

مجموع اجزای مفروضه وی باهم در یک آن موجود باشد چون مقدار یک ذراع چه مجموع
اجزائی که در وی فرض کنی چون نصف و ثلث و ربع و غیر آن همه در یک آن باهم موجود اند
و غیر قارّ آن بود که هر دو جزو که در وی فرض کنی باهم یکبار موجود نتوانند بود بلکه تا یک
جزو مفروض او معدوم نشود جزو دیگر موجود نتوانند شد چون مقدار زمان چه جزوی
از زمان که موجودست تا نگذرد و معدوم نشود جزوی که بعد از آن جزو بود موجود نتواند
شد و مقدار متّصل بالذات عارض نتواند شد مگر جسم را چه بُعدی که در تعریف جسم
معتبرست همین مقدار متّصلست و عارض غیر جسم اگر شود به تبعیّت جسم باشد مثلاً اگر
بیاض متّصف بمقدار شود و گویند فلان بیاض یک شبرست بسبب آن باشد که
جسمی که محلّ اوست یک شبر باشد پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق جسم را باهم
ملاحظه کنند آن مجموع مقدار را جسم تعلیمی گویند و لفظ جسم مشترک شود میان جسم
مشهور که قسم جوهرست و میان این قسم از مقدار و تمیز لفظی میان این هر دو معنی
آن باشد که این را جسم تعلیمی گویند و آنرا جسم طبیعی پس جسم طبیعی جوهرست [illegible]
جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضیست عارض جسم طبیعی و اگر مجموع دو بعد جسم را باهم
تنها بدون بعد سیوم ملاحظه کنند مثلاً طول و عرض را باهم بدون عمق منظور دارند
و عمق را معدوم و منتفی شمارند آن مجموع دو بعد باهم را سطح خوانند و اگر یک بعد را
تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی فرض کنند آنرا خط خوانند پس خط طرف
و کناره و منتهای سطح باشد و سطح طرف و کناره و منتهای جسم تعلیمی و جسم تعلیمی
مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد واحد خطّی هر گاه متناهی باشد طرف و نهایت آنرا
نقطه خوانند پس نقطه لامحاله از جنس مقدار نباشد و قابل قسمت نبود با آنکه قابل
اشاره حسّی بود و نقطه شریک بود با جزو لایتجزّی در عدم قبول انقسام و ممتاز بود
در عرضیّت و عدم استقلال در وجود و سبب همین است که نقطه موجود نمیتواند بود

ودلیلی که دلالت بر بطلان آن جزو لایتجزی کند دلالت بر بطلان او بکند **واما کیف**
عرضیست که نه قابل قسمت باشد و نه نسبت چون سفیدی و سیاهی و حرارت و
برودت و سبکی و سنگینی و امثال آن و از جمله کیف هرچه مختص بذوات النفس باشد
از انسان و حیوان اینها را کیفیات نفسانیه خوانند چون علم و قدرة و اراده و امثال
آن و هرچه بیکی از حواس پنجگانه ادراک توان کرد کیفیات محسوسه خوانند چون الوان
و روایح و طعوم و امثال آن و اقسام دیگر غیر اعتبار شده **واما عرض** اضافی عرضیست
که در مفهومش نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر آن غیر زمان باشد آنرا متی خوانند
یعنی کی بودن و مفهومش نسبت جسمست بزمان و اگر مکان باشد این خوانند یعنی
کجا بودن و مفهومش نسبت جسم است بمکان و اگر اجزای جسم باشد با اجسام دیگر آنرا
وضع خوانند و مفهومش نسبت اجزای جسم است بعضی با بعضی و نسبت مجموع با اجسام
غیر این جسم یعنی نسبت دادن جسم بانیطریق که فلان جزوش بر بالای فلان
جزوست یا بر تحت اوست یا بر یمین اوست یا بر یسار اوست و مثل این و همچنین
نسبت دادن آن جسم که فوق جسم دیگر است یا تحت اوست و امثال این و اگر آن
غیر تاثیر باشد پس اگر تاثیر کردن در غیر باشد آنرا فعل خوانند و مفهومش تاثیر
کردن جسم باشد بتدریج در جسمی دیگر چون گرم کردن آتش مر آب را و اگر قبول تاثیر
کردن باشد از غیر انفعال خوانند چون گرم شدن آب از آتش و اگر آن نسبت
احاطه کردن و گرد آمدن چیزی باشد مر این جسم را آنرا ملک و جده نیز گویند و
مفهومش هیأتیست که عارض شود جسم را بسبب احاطه چیزی دیگر باو مثل هیأت
قبا پوشیدن و دستار بستن و امثال آن و قدما در مفهوم جده و ملک احاطه را
شرط نداشته بلکه مالک بودن و صاحب بودن و بالجمله جایز بودن که بلفظ ده نسبت
دهند اعتبار کرده خواه محیط باشد و خواه نه پس هیأتی که جسم محفوظ را بسبب منتهی

شدن بنقطه راس حاصل شود در تردد قدما ملک باشد و حال آنکه احاطه نقطه بچیزی
ممکن نیست و اگر آن نسبت غیر نسبتهای مذکوره باشد و بالجمله خصوص مفهومی در آن
نسبت معتبر نباشد آنرا اضافه خوانند پس عرض اضافی چیزی دیگر باشد و اضافه هم
چیزی دیگر و مفهومش بودن چیزیست بحیثیتی که تصور او با تصور چیزی دیگر باشد
و بدون آن دیگر متعقل نشود چون مفهوم ابوت و بنوت چه تصور پدری بی تصور
پسری ممکن نشود و همچنین تصور پسری بی تصور پدری و مجموع این اقسام نه گانه
عرض اضافی را با دو قسم عرض غیر اضافی را و قسم جوهر را مقولات عشر خوانند نه مقوله
عرض باشد و یکی جوهر و اطلاق مقوله بر جنس عالی کنند و جمیع موجودات عالم امکان
بحسب ذاتیات منتهی باین اجناس عالیه شوند و در میان ممکنات جنسی که نه یکی از
اینها باشد و نه داخل در یکی از اینها متصور نشود **فصل سیوم از مقاله اولی از باب
اول** در اثبات صورت نوعیه و بیان اختلاف اجسام دانستی که جسم مرکبست از ماده
و صورت جسمیه و این صورت جسمیه در همه اجسام یکی بود بحسب نوع یعنی صورت
جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت جسمیه جسمی دیگر چه حقیقت صورت
جسمیه جوهری باشد متعین شده بقبول ابعاد و این جوهر قابل ابعاد محض جوهریت
و قبول ابعاد در همه اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام باهم در اموری باشد بیرون
از حقیقت جوهر قابل ابعاد اما ماده در جمیع اجسام یکنوع نبود بلکه در بعضی از اجسام
واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید اما مجرد این سبب اختلاف نوعی جسم نشود
چه ماده بالقوه صرف و قابل محض است و متعین بهیچ تعینی نیست چنانکه اشاره
بآن شده و جسم لامحاله بالفعل و متعین پس محض اختلاف جزء بالقوه با وجود وحدت
جزء متعین بالفعل جسم مختلف نتواند شد و حال آنکه اجسام مختلفند در آثار و تقاضا
چه اثر و تقاضای جسمی مخالف و ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد چنانکه ظاهر است در

آب و آتش چه آب از آتش تر بدیست و تقاضاش میل به پستی و آتش از آتش گرم
گردنت و اقتضاش میل بالا و همچنین سایر اجسام پس ناچار است در جسم از جزوی
دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد در آثار و بسبب این جزو اجسام در حقیقت نوعی
مختلف شوند چه برین تقدیر در حقیقت هر جسمی جزوی داخل باشد که در حقیقت جسم
دیگر داخل نباشد و معنی اختلاف نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشاره بدان
شده و این جزو دیگر را بسبب آنکه جسم بانضمام او نوعی شود از انواع مختلف صورت نوعیه
خوانند و بسبب آنکه مبداء حرکت و سکون و سایر آثار جسم است طبیعت گویند و بالجمله جسم
مختلف و متنوع شود بسبب صور نوعیه مختلف بانواع مختلف و بدین سبب جسم مطلق را با
آنکه در حد ذات خود نوع واحد است عارض شود که جنس گردد مر انواع مختلفه اجسام را
و این بسبب استعدادیست که حاصلست مر ماده را بجهت صورتی بعد صورتی و اول اختلافی
که حاصل شود اختلاف جسمست بفلکی بودن و عنصری بودن چه اگر جسم قابل آن باشد که
با جسمی دیگر مخلوط و ممزوج شود بحیثیتی که خاصیت هر یک شکسته شود و از مجموع خاصیتی
متوسط حاصل شود و بعبارتی دیگر اگر آن جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه اش
زایل شود و صورت نوعیه دیگر در و حاصل آید آن جسم را عنصری گویند و الا فلکی و
دیگر اختلاف ببساطت و ترکیبست چه اگر جسم جمع نیامده باشد از اجسامی که هر یک متعین
بصورت نوعیه علیحده باشند و بعبارتی دیگر جسم متعین شده باشد بصورت نوعیه که
هر جزوی که در آن جسم فرض کنند با کل آن جسم در همین صورت نوعیه شریک باشند آن
جسم را بسیط گویند مانند آب و آتش و غیر آن و اگر نه از این جنس باشد بلکه مجمع از اجسام
مختلفة الصور باشد و یا هر جزوی که در و فرض کنند در صورت نوعیه با کل مشارک نبود
اگر چه بسیاری از جزو مشارک باشد آن جسم را مرکب خوانند مانند لعل و یاقوت و مانند
بدن حیوان و غیر آن مثلا یاقوت اگر چه اکثر اجزائی که در و فرض کنند با کل در صورت

یا قوتی مشارکست اما تجزیه بالاجزاء منتهی شود بعناصر که هیچیک از آن در صورت یاقوتی
شریک نیست و جسم بسیط هر گاه مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل کره باشد و
مراد از کره جسمیست مستدیر متساوی الاستداره مانند گوی چه کرویت مناسبت
ببساطت دارد بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز امور مختلفه یافت
نباشد چه شکل جسم عبارتست از هیأتی که عارض شود بسبب احاطه اطراف جسم بحجم
هر گاه اطراف جسم متعدد و مختلف نباشد هیأت حاصل شده بسبب او نیز مختلف نتواند
شد و طرف جسم کره نیست مگر سطح واحد مستدیر و هر جسم غیر کره اطرافش لامحاله
مختلف و متعدد باشد چه یک طرفش سطحست و طرف دیگر خط یا نقطه یا سطحی دیگر چنانکه
در اشکال مضلعه که مثلث و مربع و نظایر آن باشند و در جسم غیر مضلع که مستدیر
باشد اما استداره آن مانند استداره گوی نباشد چون بیضه اگر چه بیش از
یک سطح یافت نشود اما آن یک سطح در استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده
نیست پس در و نیز اختلاف یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط نتواند بود و کره
بر دو گونه بود مجوف و مصمت و در کره مجوف لامحاله دو سطح یافت شود یکی را که
او بیرونست سطح محدب و دیگر را که اندرون باشد سطح مقعر خوانند و این دو سطح
باهم گاه متوازی باشند گاه غیر متوازی و مراد از توازی بودن دو چیز است باهم
بحیثیتی که جمیع ابعاد ما بین باهم مساوی باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یک
سطح که از بیرون باو محیط باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله اولی** در بیان
اجسام فلکی و احوال وی بدانکه اجسام فلکیه هر چه نورانی باشد کوکب گویند و غیر
نورانی را فلک نامند و ما ابتدا بذکر کوکب کنیم زیرا که احوال کوکب که محسوس است
علم باحوال افلاک حاصل کرده اند و الا راهی بدانستن احوال فلکیات نبودی پس
گوییم بدانکه از کواکب هفت کوکب را که قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل

باشند سیاره خوانند چه هر یک سیری و حرکتی علیحده دارند و نسبت بهم مختلف شوند
گاهی باهم آیند و گاه دیگر از هم گذرند و گاه سریع و گاه بطی باشند و گاهی از زمین
دور و گاه نزدیک شوند و پنج کوکب از اینها را که غیر شمس و قمر باشند حالتی دیگر
روی دهد که بدین سبب اینها را متحیره گویند و آن چنان باشد که گاهی چنان نماید
که از آن سمتی که سمت حرکت ایشانست رجوع کنند و در اینوقت ایشانرا راجع
گویند و گاه چنان نماید که چند روز در یکموضع ایستاده باشند اصلا حرکت نکنند
و در اینوقت اینها را مقیم گویند و در غیر این دو حالت که متوجه سمت حرکت خاصه
خود باشند مستقیم خوانند و این حالات ثلث را رجعت و اقامت و استقامت
گویند و جمیع کواکب غیر این هفت کوکب را بنابر بطؤ حرکت ایشان و بنابر ثبات
اوضاع ایشان بایکدیگر ثوابت خوانند و همه باهم در حرکت و جهت حرکت موافق
باشند و کواکب ثوابت از کثرت بحدیست که احصای آن ممکن نیست و از آنجمله
یکهزار و بیست و دو کوکب را رصد کرده اند و مواضع اینها را از فلک تعیین نموده و این
کواکب را از اینجهت کواکب مرصوده خوانند و بجهت مواضع اینها چهل و هشت صورت
توهم نموده اند چنانچه بعضی ازین کواکب بر نقش این صور واقع شوند یعنی بر خطوطی
که این صور از آن خطوط متوهم شده اند و یا در میان آن خطوط و اینها را
کواکب داخل الصور خوانند و چون خواهند که ازین کوکب خبر دهند گویند کوکبی که
بر سر فلان صورتست یا بر دست راست او یا بر پای چپ او و بدین قیاس و بعضی
که بیرون این صورتها واقع باشند اینها را کواکب خارج الصور گویند و چون
ازین کوکب خبر دهند گویند کوکبی که بقرب پای چپ فلان صورتست یا بقرب
ذنب فلان صورتست و برین قیاس این بود مجملی از احوال کواکب و اما افلاک
بر دو گونه بود کلی و جزئی فلک کلی آن بود که یکی از حرکات تسعه که حرکت یومیه و

حرکت ثوابت و حرکات کواکب سبعه سیاره است باو تمام شود و فلک جزئی آن
بود که باو تنها یکی از حرکات تسعه تمام نشود بلکه چند فلک باید که باهم ضم شوند تا ضبط
یکی از حرکات از اینها حاصل شود و فلک کلی منفرد بود و مرکب و منفرد آن بود که یک فلک
تنها یکی ازین حرکات را ضبط نماید و مرکب آن بود که چند فلک باهم ملتئم شده ضبط
یکی از آن حرکات نمایند و حرکات تسعه نیز بر دو گونه اند بسیطه و مرکبه بسیطه آن
بود که در ازمنه متساویه مسافات متساویه قطع کند و آنرا متشابهه نیز گویند
و آن حرکت یومیه و حرکت ثوابت باشد و مرکبه آن بود که نه چنین باشد و آنرا مختلفه
نیز گویند و آن حرکات سبعه سیاره و ازینجهة فلک هر یک از حرکتین اولین مفرد باشد
و فلک هر یک از حرکات کواکب سیاره مرکب و مجموع افلاک کلیه در مشهور نه است
بعدد حرکات محسوسه چه نه حرکت مختلف یافته اند هفت از کواکب هفتگانه و یکی از ثوابت
و یکی دیگر که مجموع کواکب در و شریکند و بجهة هر حرکت محرکی و متحرکی علیحده اثبات
کرده و بعضی تجویز نموده اند که بجهة حرکت مشترکه متحرکی علیحده نباشد بلکه نفسی متعلق
بمجموع من حیث المجموع باشد که مبدا حرکت مشترکه و نفسی علیحده بهر یک متعلق باشد
که مبدا حرکت خاصه شود بنابرین تواند بود که عدد افلاک کلیه بیش از هشت
نبود و اول افلاک کلیه بنابر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلک اعظمست و فلک الافلاک
و فلک اطلس نیز گویند و مشتمل بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی و او کره ایست
متوازی السطحین مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در وی هیچ کوکب نیست و بعد
سطح مقعر او را از مرکز زمین که نصف قطر اوست به تبعیت سطح محدب فلک ثوابت
که مماس اوست موازی سی و سه هزار بار هزار و پانصد و بیست چهار هزار و شصت
و نه فرسخ تقدیر کرده اند و بعد سطح محدب او را بغیر از خدای تعالی کس ندانسته چه
در او کوکبی نیست که بوسیله او استعلام بعد وی توان کرد اما بعدش لا محاله

مشابهت چه عدم تناهی ابعاد چنانکه بیاید ممتنع است و بر بالای او هیچ چیز نیست بسبب
آنکه او را بالایی نیست که چیزی درو تواند بود بلکه مشابهت بعدم مطلق و عدم بردن
کوزه بود عدم مقدر و عدم مطلق عدم مقدر چون فضای درون کوزه که فرض کنی که
در وی آب و هوا و هیچ چیز نباشد و مقدر باشد بسبب آنکه محاط باشد باطراف کوزه
و کوزه اگر بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر کمتر و این قسم عدم را خلا و
چون چیزی درو بود ملا گویند و عدم مطلق آن بود که با آنکه چیزی درو نبود تقدیرش
هم نتوان کرد و این که مشهور است که فوق الفلک الاعظم لا خلا و لا ملا همین معنی دارد
و حرکت این فلک اسرع حرکاتست چه قریب بشبانروزی دوره که قریب صد و بیست
هزار بار هزار فرسخ است تمام کند و حرکتش از مشرق باشد بمغرب و جمیع افلاک
بحرکت او متحرک باشند بر سبیل تسلط با آنکه خود حرکتی بر خلاف جهت حرکت او
داشته باشند و این جایز بود چه یکی بالذات است و دیگری بالعرض چنانکه مورچه
دور آسیا حرکت کند و آسیا او را بر خلاف آن جهت حرکت دهد و طلوع و غروب
کواکب باین حرکت باشد و سبب طلوع و غروب آن بود که زمین جرم کثیف و واقع
در وسط حقیقی افلاک چه مرکز زمین مرکز جمیع افلاک کلیه است و بدین سبب
نصف فلک در زیر زمین باشد و نصف دیگر بالای زمین پس چون کوکب
در زیر زمین واقع شود زمین حایل شود میان او و بصر و لا محاله غیر مرئی باشد و چون
بر بالای زمین آید مرئی گردد و دایره که فاصله باشد میان نصف مرئی و نصف
غیر مرئی آنرا افق خوانند و بحسب اختلاف بلاد نصف مرئی و نصف غیر مرئی مختلف
شود و آفاق مختلف گردد و ازمنه طلوع و غروب کواکب در تقدیم و تأخیر اختلاف
پیدا کند و دو قطب افق دو نقطه سمت راس و سمت قدم باشد یعنی دو طرف خطی که
باستقامت قامت شخصی از دو جانب بفلک منتهی شود و مراد از قطب دایره دو نقطه است

بر کره از دو طرف مقابل دایره که بعد هر یک از آن دو نقطه با اطراف آن دایره برابر باشد
و اگر آن دایره عظیمه بود یعنی بر مرکز گذشته بود بعد هر یک از آن دو نقطه از دایره تا
بعد نقطه دیگر از دایره نیز برابر باشد و دو قطب کره دو نقطه باشد بر دو جانب کره
که چون کره متحرک باشد آن دو نقطه البته ساکن باشند و در وقت حرکت کره هیچ نقطه
بر آن کره ورای دو قطب ساکن نتواند بود و دو قطب کره دو قطب دایره نیز باشد
اگر بر سمت حرکت کره مفروض باشد خواه دایره عظیمه باشد و خواه نه و هر دایره که بر
وسط نگذشته بود از اصغره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت کره باشد آنرا منطقه آن
کره خوانند و منطقه فلک اعظم را معدل النهار گویند و نشان این دایره بحسب حس چنان
باشد که از نقطه مشرق روز نوروز آید و بنقطه مغرب آن روز گذرد و از زیر زمین باز
بمشرق پیوندد و دو قطب این دایره دو قطب فلک اعظم بود و آن دو نقطه بود که
یکی نزدیک ستاره جدی بود که علامت قبله اهل عراقست و آنرا قطب شمالی گویند
و دیگر مقابل او بود و آنرا قطب جنوبی گویند و در آفاق ما قطب جنوبی در زیر زمین
بود بقدر آنکه قطب شمالی مرتفعست و در بلدی که معدل النهار بر سمت راس آن بلد
گذرد دو قطب معدل بر افق واقع باشند و آن مواضع را که معدل بر سمت راس
آن گذرد خط استوا خوانند و هر موضعی که از خط استوا بطرف جنوب واقع باشد
قطب جنوبی در آن موضع مرتفع و قطب شمالی منخفض باشد و باین قیاس احوال
جمیع آفاق معلوم توان کرد و در موضعی که قطب معدل بر سمت راس باشد افق آن
موضع و معدل النهار بهم منطبق شوند و آفتاب را بحرکت یومی طلوع و غروب نبود
بلکه چون آفتاب شش ماه در طرف شمالست از معدل و شش ماه دیگر در جنوب
چنانکه بیاید پس اگر آن قطب که بر سمت راس واقعست قطب شمالی باشد شش ماه که
آفتاب در بروج شمالیست همیشه روز باشد و دیگر روز آنجا بقدر شش ماه بود و چون انتقال

بروج جنوبی نماید غروب وی تو دو شب آغاز شود و شش ماه دیگر شب باشد و اگر قطب
واقع بر سمت راس قطب جنوبی بود احوال بر عکس این باشد ذلک تقدیر العزیز العلیم و فلک
دوم بحسب ترتیب طبیعی فلک ثوابت است و فلک البروج نیز گویند و آن کره‌ایست
متوازی السطحین مرکزش مرکز عالم محیط بما سوای فلک اعظم سطح محدبش مماس سطح مقعر
فلک اعظم و جمیع کواکب ثوابت در وی مرکوزند و حرکتش از مغرب بمشرق و در هفتاد سال
درجه قطع کند و در بیست و پنج هزار و دویست سال دوره تمام کند و مراد از درجه یک حصه از
سیصد و شصت حصه دایره است چه محیط هر دایره را بسیصد و شصت قسم متساوی
کنند و هر قسمی را درجه نام نهند و هر درجه را بشصت قسم کنند و هر قسمی را دقیقه گویند و
همچنین هر دقیقه را بشصت ثانیه و هر ثانیه را بشصت ثالثه تا القدر که حاجت افتد قسمت
نمایند و منطقه او را منطقة البروج و فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند با معدل
النهار بر دو نقطه که آن دو نقطه را دو نقطه اعتدال گویند و یک نصفش بطرف
شمالست از معدل و نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت خاصه آفتاب برین منطقه است که
اصلا از و بطرفی مایل نشود و اگر چه تقاطع مقتضی آنست که دو دایره بعد از اتحاد در یک
نقطه از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد رسند و از آنجا میل بتقارب کنند تا بنقطه
دیگر مقابل نقطه اول بهم رسند و در گذشته از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد و باز متقارب
شده در نقطه اول متحد شوند اما در تقاطع معدل و منطقة البروج چون معدل منطقه فلک
اعظم بلکه منطقه عالمست او را اصل داشته استوا را بوی منسوب دارند و مایل بودن و
دور شدن منطقة البروج نسبت دهند و از جهت قرب و بعد و شمالی بودن و جنوبی
بودن نسبت بمعدل امتیاز تمام در اجزای منطقة البروج بهم رسد چون مدار حرکت خاصه آفتاب
منطقة البروجست و تاثیر آفتاب اعظم تاثیرات عالم علوی در عالم سفلی پس تاثیر آفتاب
بحسب بودن در هر جزوی از اجزای منطقة البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و از

انجهة اولا مجموع دایره منطقة البروج را بحسب امتیاز معتد به بدوازده قسم متساوی کرده اند
چه بحسب چهار نقطه ممتاز دو نقطه غایت بعد و دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اتحاد است
بچهار قوس متساوی منقسم شود که هر قسمی ربعی باشد و هر ربع بحسب قرب بغایت قرب
و قرب بغایت بعد و توسط نسبت بغایتین بسه قسم متساوی منقسم شود که مجموع دوازده
قسم متساوی باشند چهار متصف بقرب بغایت قرب و چهار متصف بقرب بغایت
بعد و چهار متصف بتوسط اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت قرب از یکدیگر
دو قسم از آنها شمالی بودن و دو قسم دیگر جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از هم
دیگر مبدا حرکت شمالی بودن و منتهای حرکت شمالی بودن و امتیاز دو قسم جنوبی
مبداء حرکت جنوبی بودن و منتهای حرکت جنوبی بودن و اما امتیاز چهار قسم متصف
بقرب بغایت بعد از یکدیگر باز دو قسم شمالی بودن و دو قسم جنوبی بودن و امتیاز دو
قسم شمالی از همدیگر با آنکه هر دو در قرب و بعد یکنسبت دارند یکی متوخر بودن از غایت قرب
و یکی مقدم بودن از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم جنوبی از همدیگر و اما امتیاز
چهار قسم متصف بتوسط از همدیگر باز شمالی بودن و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی
از یکدیگر بتوسط بعد از غایت قرب و بتوسط قبل از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم
جنوبی از همدیگر و ثانیا نسبت امتیاز مذکور را در جمیع اجزای فلک البروج بلکه در جمیع
اجزای افلاک اعتبار نموده مجموع کرات افلاک محیط بارض را بدوازده قسم متساوی کرده اند
و کیفیت انقسام افلاک باین دوازده قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقة البروج
بحسب امتیازات مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اعتدال باشد و
دو نقطه غایت بعد که دو نقطه انقلاب گویند و منطقة البروج باین چهار نقطه بچهار ربع
منقسم شده چنانکه مذکور شد و در هر ربعی نیز دو نقطه که فصل مشترک میان قرب و بعد
و توسط باشد اعتبار شده پس شش دایره اعتبار کرده اند که همه بدو قطب منطقة البروج گذرند

ویکی از آنها بدو نقطهٔ اعتدال و یکی بدو نقطهٔ انقلاب و چهار دیگر بهشت نقطهٔ متوهمه در
ارباع مذکوره و مجموع افلاک بسطوح و همه این شش دایره بدوازده بخش متساوی شده اند
و هر قسمی ازین اقسام دوازده گانه را برجی نامند و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از
قطب تا بقطب بقدر نصف دور که صد و هشتاد درجاتست و چون حرکت فلک البروج و
حرکت خاصهٔ آفتاب از مغرب بمشرق و تاثیر آفتاب در سایر کواکب معتبر بطرف شمال چه عمارت
حمله در طرف شمال واقعست چنانکه باید لهذا ابتداء بروج را از مغرب گرفته اند و نصف شمالی را
مقدم بر نصف جنوبی داشته پس اول بروج برج حمل باشد و مبداء آن نقطهٔ اعتدالی بود
که چون آفتاب بحرکت خاصه ازو گذرد بطرف شمال آید و سه برج متوالی را که حمل و ثور
و جوزا باشد چون مدت مکث آفتاب درین بروج فصل ربیعست ربیعی گویند و سه برج دیگر را
که سرطان و اسد و سنبله باشد که مدت مکث آفتاب درین بروج فصل صیفست صیفی و مبداء
سرطان نقطهٔ انقلابی باشد که چون آفتاب ازو گذرد فصل بهار بفصل تابستان منقلب
شود و آنرا نقطهٔ انقلاب صیفی گویند و این شش برج بروج شمالیه باشند و همچنین سه
برج دیگر که میزان و عقرب و قوس است خریفی و مبداء میزان نقطهٔ اعتدال دیگر باشد که
چون آفتاب ازو گذرد بطرف جنوب شود و سه برج دیگر را که جدی و دلو و حوتست شتوی
و مبداء جدی نقطهٔ انقلاب دیگر که چون آفتاب ازو گذرد زمستان شود و آنرا نقطهٔ انقلاب
شتوی گویند و این شش بروج جنوبیه اند و اسامی بروج را از صور کوکبی که بر نفس منطقة
البروج واقعند برداشته اند چه از صور چهل و هشت گانه مذکوره بیست و یک در جانب
شمال از منطقة البروجست و پانزده در جانب جنوب و دوازده بر نفس منطقه و مقدار
غایت دوری منطقه را از معدل که آنرا میل کلی گویند و آن قوسی بود از دایرهٔ مارّه باقطاب
اربعه دو قطب معدل و دو قطب منطقه که واقع شود مابین منطقتین از جانب اقرب بحسب
ارصاد مختلف یافته اند و بحسب رصد اخیر بیست و سه درجه و سی دقیقه و هفده ثانیه یافت شده و

گویند

گویند در هر رصد متاخر کمتر از رصد متقدم یافت شده و از اینجا گمان برده اند که منطقة
البروج را حرکت عرضی باشد بسوی معدل و وقتی شود که هر دو منطقه با هم منطبق شوند
و بعد از فلک هشتم افلاک کواکب سبعهٔ سیاره اند بترتیب مشهور اول فلک زحل دوم
فلک مشتری سیوم فلک مریخ چهارم فلک شمس پنجم فلک زهره ششم فلک عطارد
هفتم فلک قمر در مشهور ابتدای شمار از فلک قمر کنند بحسب قرب بما پس فلک الافلاک
فلک نهم باشد و دلیل ترتیب افلاک کسف کواکب باشد بعضی دیگر را چه اقرب کاسف ابعد
شود بخلاف آفتاب که او را کوکبی جز قمر کسف نتواند کرد و کسف او مر کوکبی را معلوم نشود
پس یقین نیست که شمس در مابین کواکب متحیره باشد بلکه بنوعی از استحسان این حکم کرده اند
مثل آنکه چون شمس اعظم از آنهاست مناسبت در وسط بودن بمنزلهٔ شمسهٔ القلاده و یا
آنکه کواکبی که با شمس مجموع نسب اربع که مقابله و تثلیث و تربیع و تسدیس باشد حاصل
کنند در یکطرف ازو باشند و آن زحل و مشتری و مریخست و آنها را کواکب علویه
گویند و کواکبی که حاصل نکنند با او مگر یک نسبت که آن تسدیست در طرف دیگر و آن زهره
و عطارد باشند و آنها را سفلیین خوانند و ظاهر است که این وجوه جز استحسان اقتضا
نکند و هر یک ازین افلاک کلیه هفتگانه مرکبند اما هر یک از افلاک علویه و زهره از سه
فلک جزئی دو محیط بارض یکی از آن دو را ممثل گویند مرکزش مرکز عالم باشد و منطقه اش
در سطح منطقة البروج و دیگر را خارج مرکز که مرکزش نقطه باشد غیر مرکز عالم و منطقه اش
تقاطع کند با منطقة البروج و در داخل ثخن ممثل بود چنانکه محدبش مماس سطح محدب
ممثل باشد بر نقطهٔ مشترکه که آنرا اوج خوانند و مقعرش مماس مقعر بر نقطهٔ مشترکه که آنرا
حضیض گویند و بالضروره از ممثل بعد از افراز خارج مرکز دو قطعهٔ مختلف الثخن باقی
ماند یکی محیط بخارج مرکز و آنرا متمم حاوی گویند و دیگر محاط خارج مرکز و آنرا متمم محوی
خوانند و رقت متمم حاوی در طرف اوج باشد و غلظش در طرف حضیض و متمم محوی

برعکس این و یکی غیر محیط بارض و آنرا فلک تدویر خوانند و آن کره باشد مصمت مرکوز در داخل
ثخن خارج مرکز چنانکه سطح او مماس هر دو سطح خارج مرکز نشود و بدو نقطه و هر یک از این
کواکب چهارگانه مرکوزند در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بیک نقطه مماس باشند و
هر یک از فلک خارج مرکز مذکور را بسبب آنکه تدویر در وی مرکوز است و همچنین هر خارج مرکز را
که حمل تدویر کرده باشند فلک حامل گویند و از ین صورت تصور آنچه گفتیم آسان شود

اما فلک شمس مرکبست از دو فلک جزئی یکی ممثل و دیگری خارج مرکز یا تدویر چه ضبط حرکتش بهر یک
ازین دو ممکنست لهذا جزم بخصوص احدهما نکرده اند و بر هر تقدیر منطقه اش در سطح
منطقة البروج باشد و از ینجهت است که آفتاب در حرکت خود هرگز از منطقة البروج بطرفی
مایل نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد و بر تقدیر خارج آفتاب مرکوز باشد در خارج مانند تدویر در
خارج و بر تقدیر تدویر تدویر مرکوز باشد در ثخن ممثل چنانکه در خارج و شمس مرکوز در تدویر
چون کواکب دیگر درین دو صورت تصویر این هر دو صورت توان نمود ٥٥٥

اما فلک عطارد مرکبست از چهار فلک جزئی یک ممثل و دو خارج مرکز و یک تدویر
خارج مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل و خارج مرکز دوم مرکوز در ثخن خارج مرکز اول بهمان
طریق که مذکور شد و تدویر مرکوز در خارج مرکز دوم و عطارد مرکوز در تدویر بهمان
طریق مذکور و خارج مرکز اول را مدیر گویند و خارج مرکز دوم را چون خارج مرکزهای دیگر حامل
نامند و مدیر و حامل با هم در یک سطح باشند پس لا محاله عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک
میان ممثل و مدیر و او را اوج مدیر گویند و دیگری مشترک میان مدیر و حامل و آنرا اوج حامل
گویند و دو حضیض نیز بهمین طریق و از ین شکل امور مذکور مبین باشد ٥

و اما فلک قمر و آن نیز مرکبست از چهار فلک جزئی یکی فلک مایل که مرکزش مرکز عالمست اما منطقه اش
در سطح منطقة البروج نیست بلکه مایلست از و دوم خارج مرکز که حامل تدویرست و منطقه اش با منطقه مایل
در یک سطح و مرکوزست در ثخن مایل چنانکه حوامل در ثخن ممثلات سیوم تدویر که مرکوزست در ثخن حامل و قمر
مرکوز در وی چهارم فلک جوزهر و آن فلکیست متوازی السطحین بفلک مایل و مرکزش مرکز عالم و منطقه اش
در سطح منطقة البروج و در تصور امور مذکوره از ین شکل استعانت
میتوان نمود ٥

پس عدد مجموع افلاک جزئیه بیست و دو باشد دوازده از علویه و زهره و دو از شمس و هشت
از عطارد و قمر و دلیل بر وجود این افلاک جزئیه و ترکیب افلاک کلیه از آنها وجود اختلافی که
در حرکات و اوضاع کواکب مشاهده یافته اند که صدور آنها از یک فلک بنابر بساطت
فلک ممکن نیست پس در هر کوکب آنقدر فلکی که در ضبط احوال آن کوکب حاجت بآن باشد ثابت
شده و تفصیل آنها در فن علیحده که موسومست بعلم هیئات مبین شده و غرض از
ذکر مجملی که اینجا مذکور شد یا مذکور شود آنست که طالب را اعتقادی باشد بتخیل عالم سماوی
بنوعی که ضروری یا نافع باشد در معرفت الهی و هر یک ازین افلاک جزئیه حرکتی مخصوص
دارند بعضی از مغرب بمشرق و این را حرکت بر توالی گویند چه بر توالی بروج باشد از
حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام الدور چه ابتداء بروج از مغرب است چنانکه گذشت و
بعضی از مشرق بمغرب و این را حرکت بر خلاف توالی گویند و جمله حرکات بر توالی حرکات
افلاک ممثله است و آن مساوی حرکات ثوابت بود و باین حرکت جمیع اوجات حرکت
کنند الا اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز شمس است و آن هر شبانه روزی
پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه باشد چنانچه در قریب یکسال دوره تمام کند و حرکات
افلاک حامله است و آن مر زهره را مساوی حرکت خارج مرکز شمس است و عطارد را ضعف
آن و زحل را هر شبانه روزی دو دقیقه و مشتری را چهار دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و مریخ را
سی و یک دقیقه و بیست و هفت ثانیه و قمر را بیست و چهار درجه و بیست و دو دقیقه و پنجاه
و سه ثانیه و از جمله حرکات بر خلاف توالی حرکت مدیر عطارد است و آن مثل حرکت
خارج مرکز شمس است و حرکت جوزهر قمر و آن هر شبانه روزی سه دقیقه و پانزده ثانیه
و حرکت مایل قمر و آن هر شبانه روزی یازده درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه و تدویرها چون
شامل ارض نیستند لاجرم اگر اعلای آنها بر توالی حرکت کنند نسبت بما اسفل بر خلاف
توالی باشد چنانکه در غیر قمر و اگر اعلا بر خلاف توالی حرکت کند اسفل بر توالی بود چنانکه

در قمر و حرکت تدویر مر قمر را در شبانه روزی سیزده درجه و سه دقیقه و پنجاه و چهار ثانیه
باشد و عطارد را سه درجه و شش دقیقه و بیست و چهار ثانیه و زهره را سی و شش دقیقه و پنجاه
ثانیه و هر یک از کواکب علویه را بقدر فضل حرکت خارج مرکز شمس بر حرکت حامل او و حرکت
هر یک از افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب باشد از حرکات افلاک جزئیه که آن فلک کلی مرکب از
آنها باشد و مناسب این مقامست بیان جهت وقفات و استقامت که سابقا مذکور شد از
عروض آن مر کواکب متحیره را بیانش آنست که چون حرکت اعلای تدویر متحیره و حوامل مجموع بر
توالیست پس چون کوکب در اعلای تدویر باشد بقدر مجموع حرکت حامل او و حرکت تدویر حرکت
کند و حرکت او سریع نماید نسبت بحرکات او در غیر این حال و کوکب را درین حال مستقیم و این حالت را
استقامت گویند و چون در ابعد نقاط سطح تدویر از مرکز عالم که آنرا ذروه تدویر گویند بود
لامحاله در طرف اعلای تدویر باشد غایت سرعت او باشد در استقامت و چون باسفل
تدویر که حرکتش بخلاف توالیست منتقل شود حرکت کوکب بتوالی بطوی پیدا کند چه درین
حال بمقدار فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر بخلاف توالی حرکت کند و هر چند
کوکب بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود حرکت بخلاف
توالیش بنابر قرب بمرکز عالم سریعتر باشد و فضل مذکور کمتر و حرکت کوکب به
توالی بطی نماید اما چون مستور بتوالیست کوکب را مستقیم گویند تا بحدی که حرکت تدویر
بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی مقاومت کند و کوکب چند روز چنان نماید که بیکجا
ایستاده است یعنی نسبت بحرکت خود که غیر حرکت یومیست و درینحال کوکب را مقیم
گویند و اینحال را اقامت و بعد از آن حرکت تدویر بخلاف توالی زیاده آید بر حرکت حامل
بتوالی و کوکب بمقدار فضل حرکت تدویر بخلاف توالی متحرک نماید و درینحال کوکب را
راجع و اینحالت را رجعت گویند و هر چند بحضیض تدویر نزدیکتر شود حرکت رجعیش
سریعتر نماید تا بحضیض رسد و آنجا غایت سرعت باشد در رجعت چنانکه در ذروه غایت

سرعت بود در استقامت و چون از حضیض کذرد در رجعت بطی شود تا بحد مقاومت
رسد و مقیم کردد و بعد از آن شروع در استقامت نموده در سرعت افزاید تا باز بذروه
رسد که غایت سرعت استقامتی بود پس کوکب در ذروه تند رود و باز مقیم شود یکی
از استقامت و پیش از رجعت و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت و از
انچه کفتیم ظاهر شود که اختلافات مذکوره هر کوکب را از ترکیب حرکات عارض شود
اما هیچ حرکت مفردی در فلکیات مختلف نتواند شد بسبب بساطتی که ذکرش خواهد
آمد و ایضا مناسب این مقامست ذکر کیفیت هلال و بدر و سبب خسوف و کسوف
و بیانش آنست که قمر جرمیست صیقلی که از آفتاب کسب نور کند و همیشه قریب
بنصف او که مواجه شمس است نورانیست و نصف دیکر ظلمانی و در وقت اجتماع
نصف مظلم بطرف ما باشد و هیچ از نصف مضی نماید و اینحالت را محاق کویند و
چون از اجتماع کذرد دوازده درجه از آفتاب دور شود کوشه از طرف نورانی
نمایان شود و آنرا هلال کویند و تا روز بروز نمایانتر شود تا بمقابله رسد و نصف
نورانی بالتمام مواجه ما شود و درینحالت ویرا بدر خوانند و چون از مقابله کذرد
کوشه از نصف نورانی پنهان شود و تا روز بروز نصف نورانی نقصان پذیرد
تا باز به اجتماع رسد و حالت اولی عود کند و چون اجتماع در حوالی یکی از عقدتین
یعنی دو نقطه تقاطع منطقه حامل قمر با منطقة البروج اتفاق افتد قمر حایل شود میان
ما و شمس و بالضروره بعضی از جرم شمس مستور کردد یا تمام و اینحالت را کسوف خوانند
اول کسوف جزئی و دوم کسوف کلی و اکر مقابله در حوالی عقدتین اتفاق افتد
چون جرم زمین در مرکز عالمست وقت لامحاله حایل شود میان شمس و قمر و مانع کردد
از تابیدن آفتاب بر بعضی از جرم قمر یا بر همه جرم قمر و این حالت را خسوف کویند
اول را خسوف جزئی و دوم را خسوف کلی و از این اشکال تصور صورتها آسان شود

فصل

**فصل پنجم از باب اول از مقاله اولی در اثبات تناهی ابعاد و امتدادات و بیان
محدد جهات و ذکر نوعی دیکر از احوال فلکیات** بدانکه مقدار عالم و ابعاد و امتدادات
که در عالم موجود یا مفروض باشد همه متناهیست و دلیلش آنکه اکر غیر متناهی باشد
هر آینه ما را رسد که خطی فرض کنیم غیر متناهی و خطی دیکر موازی آن خط اما متناهی
و رسد که یک سر خط متناهی را ثابت فرض کنیم و یک سر دیکر را متحرک بجانب خط غیر متناهی
و بالضروره بعد از شروع در حرکت موازاتش با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه مسامت
شود مسامت و مراد از مسامته بودن خطیست با خط دیکر بحیثیتی که اکر دراز شود
بان خط دیکر برسد و موازات ضد اینست و آن آنست که دو خط با هم بحیثیتی باشند که
در هر دو طرف هر چند دراز شوند بهم نرسند و چنان نیست که یکی از دو خط متوازی
اکر حرکت کند البته مسامت خط دیکر شود مطلقا یعنی خواه خط دیکر متناهی باشد
و خواه غیر متناهی اما اکر خط دیکر غیر متناهی باشد و یک سر ثابت و سر دیکرش متحرک باشد
البته خط اول بعد از حرکت مسامت او شود و این حکم ضروریست و مسامته مذکوره
چون بعد از موازاتست پس البته ابتدائی و اولی خواهد داشت چه هر چه نباشد و پیدا
شود پیدا شدن او را اولی باشد و در صورت مذکوره پیدا شدن مسامته را اولی
نتواند بود چه هر نقطه از خط غیر متناهی که فرض کنی ابتداء مسامته را با او قبل از و
نقطه دیکر هست که مسامته با آن نقطه دیکر مقدمست بر مسامته با نقطه مفروضه و هکذا

الی غیر النهایة پس اگر خصم قبول کند که در صورت مذکوره اول مسامته بهمرسد بطریق
مذکور لازم آریم که نیست و این خلف باشد و اگر قبول نکند لازم آید که موجود بعد از
عدم را ابتدا وجود نباشد و این محالست پس واجب شد که ابعاد عالم متناهی باشد
و چون ابعاد عالم متناهی باشد عالم را جهت ثابت شود چه جهت طرف و نهایت امتداد
باشد پس چنانکه نهایت هر خطی یا هر جسمی جهت او باشد نهایت عالم نیز جهت عالم
بود و مشهور آنست که جهت شش بیش نیست و این شهرت را دو سبب است یکی وجود
اعضای متمیزه در انسان که راس و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد که محاذی هر کدام از
جهتی اعتبار کرده اند و دویم ابعاد ثلثه متقاطعه که در مفهوم جسم معتبر شده که هر بعد را
دو نهایتست و هر نهایتی جهتی اما چون ابعاد و امتداد غیر محصوره در هر جسمی فرض
میتوان کرد حق آنست که جهات غیر محصور باشد و این جهات خواه محصور و خواه غیر
محصور همه بهم متبدل توانند شد چه یسار یمین شود و بالعکس و قدام خلف شود
و بالعکس و همچنین هر خطی و جسمی را از آن وضع که داشته باشد چون برگردانند
جهاتش متبدل شود مگر دو جهت فوق و تحت که متخالف بالطبعند که هرگز فوق تحت
و تحت فوق نگردد و باین سبب اجسام در طلب این دو جهت مختلفند چه بعضی بالطبع
طالب فوقند و هارب از تحت چون آتش و هوا و بعضی بر عکس مانند آب و خاک
پس اگر عالم بر شکل کره واقع باشد تواند بود که دو طرف او که محیط و مرکز باشند با
هم در نهایت مخالفت باشند که یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب عنه بالطبع
تواند بود و یکی از دو طرف جهت فوق عالم و دیگری جهت تحت عالم باشد و هیچ دو
نهایت بغیر از محیط و مرکز کره با هم بصفت مذکوره نتواند بود چه اطراف جسم مضلع
مثلا اگرچه هر دو طرف از آن با هم مخالفند اما در غایت خلاف بصفت مذکوره نمیشوند
و این مخالفت منحصر در ایشان هم نیست و نتواند بود که دو جسم با هم متباین باشند در وضع

و یکی

و یکی محدد فوق باشد و دیگری محدد تحت چه لازم آید چون متحرکی متوجه یکی از آن دو جسم
باشد از جهتی مقابل جهت محدد تحت و جسم دیگر از آن دو جسم که متوجه فوق باشد نه از جهة
تحت و یا متوجه تحت باشد نه از جهة فوق و این محال باشد چه توجه بفوق مثلا
جز از جهة تحت متصور نشود و الا فوق فوق مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه
باشد و ناچار باشد از فوق مطلق پس واجب شد که عالم جسمانی بر شکل کره باشد
که محیط او جهة فوق بود و مرکزش جهة تحت و این که عالم بر شکل کره باشد بر سه نوع
صورت بندد یکی آنکه مجموع عالم جسم واحد کری باشد دوم آنکه اجسام متعدده باشند
که هر یک کری باشد سوم آنکه جسمی که ورای همه جسمهاست کری باشد و محیط بر همه
جسمها و سایر جسمها خواه کری باشند و خواه نه قسم اول بالبدیهه باطلست و قسم
دویم باطل نیست اما برای تعین و تحدد جهتین فوق و تحت کرویت جسم محیط کافیست
پس آنچه تحدد جهات مقتضی آنست کرویت جسم محیطست خواه اجسام دیگر کروی باشند
و خواه نه پس ثابت شد وجود محدد جهات یعنی جسمی که تعین جهتین فوق و تحت باو باشد
و ثابت شد وجوب کرویت وی و احاطه وی بسایر اجسام عالم پس ثابت شد که محدد
جمیع جهات عالم اوست چنانکه محدد فوق و تحت اوست و این جسم محدد اگرچه بحسب
احتمال تواند بود که جسمی باشد بالای فلک اعظم اما چون جسمی ورای فلک اعظم
معلوم الوجود نیست بلکه مظنون الوجود نیز نیست پس فلک اعظم محدد جهات باشد پس فلک
اعظم کروی باشد و نزد حکما جسمی که واجبست کرویت وی ببرهان فلک اعظمست بسبب
تحدد جهات اما سایر اجسام بسیطه از افلاک و غیرها شک نیست که بحسب طبع تقاضای
کرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت شود که مانعی او را از مقتضای طبع بیرون برده
او نیز کره خواهد بود بطریق وجوب و الا فلا و جمیع اجسام بحسب فطرت بسیط آفریده
شده چه مرکب فرع بسیطست و چون ترکیب مزاجی موقوفست بر وجود کیفیات متضاده

ووجود مادهٔ منفعله ودر فلکیات وجود هیچکدام متحقق نیست بلکه نوعی از حدس و
ضربی از تفطن دلالت کند بر عدم آن لهذا حکم کرده اند بر بساطت جمیع فلکیات و عدم
تحقق قاسر در وپس جمیع فلکیات مقتضای طبع وعدم مانع بر کرویت باقی باشند
وبر کرویت افلاک دلایل انی که از تامل در مطالع ومغارب کواکب ونسب اوضاع
سماویه وارضیه ظاهر میشود ودر کتب هیات بعضی از آن مشروحست بنوعی که ناظر را
در آن شک نماند وحرکت افلاک مستدیرست بطریق حرکت دولاب که کل بجای خود است
واجزای آن متبدل واین نوع حرکت را حرکت وضعی گویند واین از طلوع وغروب کواکب
معلومست لیکن آیا تواند بود که قبول حرکت مستقیمه کنند یعنی حرکت مکانی که متحرک بآن
حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود یا نه جای نظرست اما محدد نتواند بود که حرکت
مستقیمه کند نه ارادی ونه طبیعی ونه قسری چه حرکت مستقیمه ترک جهتیست ومیل بجهتی
دیگر پس موقوف باشد بر ثبوت جهة وجهت قایم نشود مگر بمحدد واما غیر محدد از افلاک
دیگر چون متحرکند بحرکت مستدیره وبعد ازین ثابت خواهیم کرد که حرکت افلاک ارادیست
پس باراده خود نتواند بود که حرکت مستقیمه کنند چه مستقیمه منافی مستدیره است و
اقتضای تنافی از بسیط نیاید وهمچنین بطبیعت خود نیز نتواند بود که حرکت مستقیمه کنند چه
در بسیط ارادت وطبیعت مخالف هم نتواند بود بلکه اراده بر وفق طبیعت باشد و
پس اما اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب وقاهر بر ایشان باشد ایجاد حرکت
مستقیمه در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بلا شبهه تواند بود وباین تصحیح باید جمیع
معجزات وخوارق عادات متعلقه بسماویات واجزا در حرکت مستقیمه که گفتیم جاریست در
جمیع امور واحوال که مستدعی حرکت مستقیمه باشد مانند خرق والتیام وتخلخل و
تکاثف الی غیر ذلک فصل ششم از باب اول از مقاله اولی در ذکر عناصر وبیان بعضی
از احوال وی بدانکه عنصر بسیط بحسب تتبع ووجدان بر چهار گانه است اول حار یابس

وآن عنصر نارست ومکان اصلیش تحت فلک قمرست بحیثیتی که سطح محدب او
مماس سطح مقعر فلک قمرست وعنصر نار بحسب محدب بر کرویتی که مقتضای طبع
بسیطست باقیست چه از آن جهت ویرا مانعی وقاسری نتواند بود چه در آن جهت
منتهی بعالم افلاکست وقسر در عالم افلاک نیست اما از جهة مقعر بعضی بر آنند که
بر کرویت طبیعی نمانده بسبب اتصال ادخنه مرتفعه از تحت بسوی او واین قول
بغایت ضعیفست چه وصول ادخنه باو مستلزم خرق او ودخول ونفوذ در وست
تا او را از کرویت حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط گردد
اما میتوان گفت مراد قایل این باشد که پیش از وصول ادخنه مجرد قرب آتش
در وافتد بر سبیل اتصال وباین سبب جزوی از آتش نزدیکتر شود بمرکز عالم
که مرکز جمیع کرات عالمست پس از کرویت حقیقی بیرون افتد چه کره حقیقی آنست که
نسبت جمیع اجزای سطحش بمرکز در قرب وبعد یکسان بود ودلیل بر وجود کره نار وجود
این التهابات در پیش ما ووجود او در مرکبات واحتیاج مرکبات باو پس در
حکمت الهی نشاید که او را اصلی وکلی نباشد چنانچه سایر عناصر راهست ودلیل بر
بودنش فوق سایر عناصر میل کردن این التهابات بالطبع بسوی بالا وحال
آنکه کره نار در طبیعت با این التهابات یکیست واز آنچه گفتیم روشن شود که کره نار
عنصر بر آسته باشد وبعضی برین رفته اند که از هوا بسبب حرکت فلک که مجاور و
مماس اوست متکون شده وبحسب اصل فطرت عناصر پیش از سه نبوده وحق
مذهب اولست چنانکه اشاره بآن شد وکره نار متحرکست بحرکت یومی بتبعیت
حرکت افلاک بدلیل حرکت ذوات اذناب ونیازک وامثال ذلک یعنی ستارهای
ذنب دار وتیره دار وغیر آن که احیانا در حوالی کره نار حادث شوند چنانکه
بیاید انشاء الله تعالی دوم حار رطب وآن عنصر هواست وبحسب طبع مقتضی کرویت

ولهذا ابهیات کره واقع است اما باقی بر کرویت حقیقی نیست اما سطح محدبش که مماس
سطح مقعر نار است بسبب حدوث حوادث مذکوره یعنی ذو ذنب و نیازک چه اینها
متصل بکره نارند و داخل در هوا و چون نار صرف نیست شد اتصال آنها بکره نار موجب
خلل در کرویت وی نیست و اما سطح مقعرش که مماس سطح آب و خاکست بسبب
وجود بلندیها و پستیهای روی زمین و همچنین وجود اشجار و عمارات و وجود
امواج دریاها و کره هوا را چهار طبقه است یکی مجاور کره نار که ممزوجست باجزای
ناریه و در وی حادث شود کواکب ذوات اذناب و نیازک و غیر آن دوم طبقه
هوای غالب که در وی اجزای عنصر غیریت بغایت کم بود و در وی حادث شود شهب
یعنی کواکب جهنده سیوم طبقه زمهریر است که در کمال برودتست بسبب مجاورت
آب و زمین و عدم وصول اثر شعاع شمس که از زمین منعکس گردد بآن و در وی حادث
شود سحاب و رعد و برق چهارم هوای مجاور ارض و ماء که بآن میرسد اثر شعاع
منعکس از زمین و بیان کیفیت حدوث اشیای مذکوره انشاء الله تعالی عنقریب بیاید
سیوم بارد رطب و آن عنصر آبست و محیط قریب بسه ربع زمین و دریای بزرگ که
دریای محیطش خوانند و دریاهای دیگر متصل باوست عبارت از کره آبست و آن
کره ایست ناتمام و با وجود ناتمامی سطحین او نیز بر کرویت حقیقی باقی نیست بنابر اسبابی که
مذکور شد چهارم بارد یابس و آن عنصر خاکست و واقع بهیأت کره مصمت در مرکزش
مرکز عالم و او را سه طبقه است اول طبقه که مجتمع گردد در او اجزاء وادخنه و در وی حادث
شود جبال و معادن و نباتات و حیوانات متولده دوم طبقه طینیه که ممزوجست
با آب سیوم طبقه ارض صرف که محیطست بمرکز و گفته اند که در نهایت لطافت و
شفافیت چنانچه بعضی از اکابر حکایت کرده مشاهده خاکی از بعضی قنوات که بدست
آن میکرده اند و بوزن درمی آمده و مرئی نمیشده و این کره ارض واقعست در میان

کره

کره آب چنانکه قریب بربعی از وی از آب بر آمده بسبب مسکن حیوانات و نباتات که ربع
مسکون عبارت از آنست و آن ربعیست مستطیل طولش از مغرب بمشرق و عرضش
از خط استوا که دایره ایست بر روی زمین محاذی معدل النهار تا موضعی که سمت
قطب شمالی باشد چه زمین از قطع دایره استوا و دایره دیگر که بر دو قطب دایره استوا
و بر دو نقطه محاذی مشرق و مغرب اعتدال حقیقی بنسبت بوسط معموره گذرد بچهار ربع
متساوی مستطیل منقسم شود که هر یک طولش بقدر نصف و عرضش بقدر ربع از دایره عظیمه
دو ربع جنوبی یکی فوقانی و دیگری تحتانی و دو ربع دیگر شمالی کذلک و ربع فوقانی
شمالیست که مسکونست و از آب بیرون و گفته اند که چون اوج آفتاب شمالیست و حضیض
وی جنوبی کره آب بسبب قرب آفتاب منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی
منکشف گردیده و وقتی که حضیض بحرکت خاصه خود منتقل بطرف شمالی
شود تواند بود که ربع شمالی بآب فرو رود و ربع جنوبی از آب بر آید کل ذلک
بتقدیر العزیز العلیم و اگر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک کلیه و کلیات عناصر
که مجموع سیزده کره اند بعضی محیط بر بعضی و مجموع عالم جسمانی کره ایست بزرگ
مرکب ازین کرات ثلث عشر نماید استعانت ازین شکل میتوان نمود

و این ربع معمور بسبب اختلاف تاثیر آفتاب بسبب قرب و بعد منقسم بهفت قسم شده که

هر قسم را اقلیمی نامند و طول هر اقلیم از مغرب تا مشرق و عرضش چند انکه درازی روز نیم ساعت
تفاوت کند بیانش آنست که در مواضع خط استوا بسبب انکه افقش بدو قطب معدل
میگذرد و جمیع دوایر صغار که موازی معدل النهارند و آنها را مدارات یومی گویند
بقطع افق منتصف میگردند و قوس اللیل و قوس النهار که عبارت از دو حصه مدار
یومیست که یکی تحت افق و دیگری فوق افق باشد همیشه باهم برابرند پس همیشه
روز و شب در ان موضع باهم برابر باشند و هر موضعی که از خط استوا دور
بود بقدر دوری او افقش مایل شود و قطب شمالی از افق مرتفع و قطب جنوبی
منخفض گردد و قوس اللیل و قوس النهار مختلف شود و قوس النهار مدارات
شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خوردتر و در مدارات جنوبی بعکس این و موضع
هر چند دورتر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل شود پس در خط
استوا هر یک از روز و شب بقدر دوازده ساعت بود و هر چند بطرف شمال
رود روز شمالی از دوازده ساعت بیشتر و شب کمتر شود تا بجایی رسد که اطول
ایام بقدر شانزده ساعت و ربع ساعت باشد و آن موضع منتهای اقالیم
باشد در عرض نزد جمهور و از آن موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته اند
و بجهت قلت اعتبار نکرده و بعضی اعتبارات قلیل تر کنند و آخر عمارت را آخر
اقالیم گیرند و همچنین در مبدا اقالیم در عرض نیز اختلاف شده نزد جمهور مبدا اقلیم
اول موضعی بود که عرض بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد و
درازی اطول ایام دوازده ساعت و سه ربع ساعت بود و از انجا تا خط استوا را
بجهة قلت عمارت داخل اقالیم نشمرند و بعضی دیگر آن عمارت قلیل را اعتبار کرده
مبدا اقلیم اول را از خط استوا گیرند و در مبدا و منتهای سایر اقالیم خلافست
و هر اقلیم تا اقلیم دیگر نصف ساعت تفاوت کند و صور اقالیم ازین شکل متصور شود

اما معنی این که مرکز ارض مرکز عالمست آنست که کره ارض در وسط حقیقی کره
عالم واقعست بحیثیتی که مرکز حجمش منطبقست بر مرکز عالم بلکه جرم ارض خود بمنزله
مرکز عالمست چه کره ارض بنسبت با فلاک قدر محسوسی نیست و وجود نقطه تمیز ندارد
و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم که وسط حقیقی عالمست آنست که قمر هر گاه و در هر
وضع که مقابله حقیقی با شمس حاصل کند منخسف گردد و مقابله حقیقی آنست که باهم
متقاطر شوند یعنی شمس بر یکطرف قطری باشد از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر همان
قطر و قطر عبارت از خطیست که بر مرکز کره گذشته باشد و چون سبب انخساف
حایل شدن ارضست میان شمس و قمر پس ارض باید که در مابین طرفین قطر مذکور
باشد پس هر گاه در هر وضع که مقاطره حاصل شود انخساف روی دهد باید که
ارض در مابین طرفین هر قطری از اقطار عالم تواند بود و این تقدیر نتواند
بود که واقع باشد در مرکز عالم که ممر جمیع اقطار عالمست و ازین دلیل ظاهر شود که
کره زمین متحرک بحرکت مستقیمه که مستلزم خروج اوست از مرکز عالم نیست اما حرکت
مستدیره جمعی از قدما گمان کرده اند که زمین متحرک است بحرکت مستدیره غربیه و حرکت
شرقیه کواکب را که حرکت یومی ایشانست و طلوع و غروب محقق بان انکار نموده
و طلوع و غروب کواکب را نسبت بحرکت ارض داده و پنداشته اند که کواکب را حرکت

خاصه غربیه که دارند حرکت شرقیه که بخلاف جهت اوست ممتنعست و ندانسته اند که حرکت
بجهتین مختلفین هرگاه یکی ذاتی و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقعست چنانکه در حرکت
مورچه در سطح آسیا دانسته شده و دلیل بر فساد این مذهب اعنی حرکت مستدیره ارض
دو چیزاست یکی آنکه اگر ارض را بالذات حرکت مستدیره بودی بایستی که اجزای او که
در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیمه نباشند چه منافات میان حرکت مستقیمه
و مستدیره هرگاه هر دو بالذات صادر باشند از مبدا واحد ضروریست دوم آنکه
اگر کره ارض متحرک باشد مثلا بطرف مشرق و تیراندازی بقوت معینه تیری اندازد
یکنوبت بطرف مشرق و نوبتی دیگر بطرف مغرب باید که اگر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض
باشد حرکت غربیش اسرع نماید از حرکت شرقی و اگر مساوی باشد حرکت شرقیش
اصلا محسوس نشود و حرکت غربیش بغایت سریع نماید و اگر ابطا باشد حرکت [illegible]
شرقی نماید و همه اینها خلاف واقعست و نتوان گفت که شاید هوا مشایعت کند با ارض
چنانکه کره نار مشایع فلکست نزد جمهور چه حرکت بر سبیل مشایعت در غیر ذی شعور نتواند
بود مگر بر سبیل تسلط و تسلط محیط بر محاط معقول تواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط
و حال آنکه اگر هوا محرک بودی بایستی که دو حجر مختلف در صغر و کبر را که از یک موضع بر هوا
اندازند در یک موضع بر زمین نشاید آمد چه تحریک محرک واحد بقوت واحد مر کبیر را کمتر
خواهد بود از تحریک او بهمان قوت مر صغیر را اما آنکه شاید هوا با ما فی الهوا مشایعت
کند اصلا معقول نیست چه تسلط محاط هرگاه بر محیط که مماس اوست معقول نباشد بر
چیزی که مماس او هم نیست چگونه صورت تواند داشت **فصل هفتم از باب اول از
مقاله اولی در بیان انقلاب و استحاله عناصر** هر یک از عناصر منقلب شود بهر یک از ثلثه باقیه بیواسطه
یا بواسطه پس هر یک از متجاورین منقلب شوند بآن دیگر بیواسطه و بغیر آن بیکواسطه یا بدو
واسطه پس نار منقلب شود بهوا بیواسطه و بر عکس و بآب بیکواسطه و بر عکس و بارض

بدو

بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بیواسطه شش صورتست انقلاب نار بهوا و عکس آن
و انقلاب هوا بآب و عکس آن و انقلاب آب بارض و عکس آن و انقلاب بیکواسطه
چهار صورتست انقلاب نار بآب و عکس آن و انقلاب هوا بارض و عکس آن و انقلاب
بدو واسطه دو صورت انقلاب نار بارض و عکس آن و مجموع دوازده صورت بیش
نیست و هرگاه انقلاب بیواسطه ثابت شد انقلاب بواسطه محتاج باثبات نیست و
دلیل بر انقلاب بیواسطه مشاهده است و عیان اما انقلاب نار بهوا چنانکه در شعلهای
برافروخته از هیزم و چراغ و غیر آن چه هیزم و روغن لامحاله آتش شوند پس اگر
آتش هوا نشدی بایستی که شعله چراغ مثلا بتدریج اضعاف مضاعف شدی پس
لامحاله شعله بتدریج منفصل شده منقلب میگردد بهوا و نتواند بود که شعله منفصل
شده همان آتش باشد و بسبب صرافت مرئی نشود که اگر چنین بودی بایستی که
آتشی یا چراغی که در زیر خیمه بر افروزند جائی از خیمه را بسوزاند و حال آنکه هر چه سبب
مرئی شدن او پیش از انفصال بود بعد از انفصال نیز باقیست و معلومست
عدم طریان مزیل آن یا مانعی از آن اما انقلاب هوا بآتش تجربه معلوم کرده اند که
حدادان هرگاه سد مسامات و منافذ کنند بنوعی که هوای تازه داخل نتواند شد و
مبالغه تمام در دمیدن آن نمایند هوایی که اندرون دم باشد منقلب گردد باتش
بحیثیتی که آهن را نرم کند و جلد را بسوزاند و اما انقلاب هوا بآب معلومست بتجربه
که چون طاسی بر قطعه از جمد نگاه دارند قطرهای آب بر سطح طاس نشینند و هر چند پاک
کنند باز دیگر نشینند و این نیست مگر بسبب آنکه هوای محیط بطاس بسبب شدت برودت
طاس که مثل آن در جمد و سنگ و زمین و هیچ چیز دیگر نیست مگر چیزی که در صلابت
جرم مانند طاس باشد منقلب شود بآب چه بر سبیل ترشح از داخل طاس نتواند بود
چه آب بالطبع میل بالا نکند و اگر چنین بودی حدوث اینصورت از آب گرم اولی بودی

وشوانده بود که اجزای مائی در هوا بوده و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول کند چه
گاه باشد که معلوم باشد عدم اجزای مائی در هوا و مع ذلک اینصورت حادث شود
چنانکه در تابستان بغایت گرم بتخصیص در آفتاب و بر تقدیر وجود آن بایستی که چون
پاک کنند دیگر ننشستی و بر تقدیری که نشستی بتأنی و بمفاصله زمانی نشستی و اما انقلاب
آب بهوا معلومست از تحلل بخارها و از رخت تر که بر آفتاب اندازند و امثال آن و اما
انقلاب ما بارض مشاهد است از بستن سنگ مرمر از آب جاری چنانکه در چشمه مراغه
و غیر آن اما انقلاب ارض بما معلومست نزد اصحاب عمل اکسیر که احجار صلبه را بحل آب
کرده اند این بود بیان انقلاب عناصر بعضی ببعضی و اما استحاله اعنی قبول کردن
هر یک کیفیت دیگری را معلومست از گرم شدن آب از آتش و هوا و همچنین گرم شدن خاک
از هر دو و سرد شدن هوا از آب و همچنین بمجاورت خاک و اما استحاله آتش معلوم است
از قلت تاثیر شعله ضعیف در هوای بغایت سرد بحیثیتی که انگشت در رو توان نگاه داشت
و گاه باشد از غایت سرما فی الحال منطفی گردد و بعضی از قدما انکار استحاله و انقلاب
هر دو نموده اند و قایل شده اند که عناصر همه بهم مخلوطند بلکه با سایر طبایع نوعیه مثل
لحم و عظم و تمر و عسل و عنب و امثال اینها ممزوج گاهی بعضی از طبایع بارز و غالب باشند
و دیگرها کامن و مغلوب و حکم و تسمیه بارز غالب است پس تواند بود که آنچه الحال آب است مثلا
وقتی دیگر نار یا لحم یا تمر یا غیر آن شود بانمعنی که اجزای یکی از طبایع که در وی مخفی است
ظاهر شود و در آنوقت مسمی بآن اسم گردد و همچنین آبی که وقتی سرد است وقت دیگر گرم
گردد بسبب آنکه اجزای حاره ناریه که در و مغلوب بود غالب شود و بعضی دیگر گویند که
استحاله بنفوذ اجزای حاره است از جسم حار در جسم بارد و یا بنفوذ اجزای بارده از جسم
بارد در جسم حار و همچنین در سایر کیفیات مثلا گرم شدن آب را چنین دانند که اجزای صغار
از جرم نار منفصل شود و در جرم آب نفوذ کند و این هر دو مذهب در غایت سخافت است

چنانکه بر صاحبان طبیعت مستقیم پوشیده نیست و ادنی چیزی که بر فساد مذهب اول
دلالت کند آنست که اینهمه آتش که در وقت اشتعال هیزم از و منفصل گردد با آنچه
در ظاهر و باطن اخگر بعد از انفصال شعله باقی ماند معلومست بالضروره که نتواند که
در باطن هیزم پیش از اشتعال موجود باشد و احراق او نکند و بشکستن و سائیدن
ظاهر نشود و بر فساد مذهب ثانی حدوث حرارت بمجرد حرکت بی وجود ناری که
ممکن باشد نفوذ اجزای وی مانند دو چوب خشک که بهم سایند و گرم گردد و گاه باشد
که محترق شود **فصل ششم از باب اول از مقاله اولی در کیفیت حصول مزاج و ترکیب در کائنات از
عناصر اربعه** چون متصغر شده باهم برآمیزند صورت هر یک باعداد کیفیتش در ماده
دیگری تاثیر کند و همه از هم متأثر شوند و صرافت کیفیت هر یک شکسته شود و
از مجموع کیفیت متوسط متشابهی پیدا شود بحیثیتی که نسبت بحرارت برودت نماید
و نسبت ببرودت حرارت و نظر برطوبت یبوست و نظر به یبوست رطوبت و این معنی
معلومست از آمیخته شدن آب گرم و سرد بیکدیگر که آب فاتر یعنی نیم گرم بهم رسد و چون
کیفیات اربع که در غایت منافات و ضدیت باهم بودند صرافت هر یک شکسته شود
و بهم نزدیک شوند و جهت وحدتی میان ایشان پیدا شود و مخالفتشان بیگانگی
و بیگانگی باشنایی مبدل گردد لامحاله مجموع مستحق صورتی شوند که چنانکه اول
هر یک صورتی داشته که مناسب بیگانگی فعل تاثیر میکرد اینصورت بر وفق یگانگی
کار کند و چنانکه صورت اول کاری که پیش نمیتوانست کرد کار همه از اینصورت تنها
صادر تواند شد پس در اصطلاح آن کیفیت متوسط متشابه را مزاج و این عناصر
متصور شده بصورت وحدانی را مرکب تام خوانند و اگر آن کیفیت متوسط بحیثیتی
نشده باشد که مستحق فیضان صورتی علیحده گردد مرکب غیر تام خوانند مانند ابر و میغ
و بخار و دخان و امثال آن و مرکب تام اگر صورتش حفظ ترکیب کند و مصدر آثار

مرکبی گردد اغتذا و نما از و صادر نشود و آن مرکب را معدن خوانند و اگر مصدر نما و اغتذا
نیز شود اما مبدا حس و حرکت ارادی نشود مرکب را نبات و صورتش را نفس نباتی
خوانند و اگر با اینها مبدا حس و حرکت ارادی نیز شود مرکب را حیوان و صورتش را
نفس حیوانی گویند و این مرکبات سه گانه را موالید ثلثه خوانند و لامحاله این صور
ثلثه یعنی صورت معدنی و نفس نباتی و نفس حیوانی مختلف باشند در کمال و نقصان
هر کدام که آثارش بیشتر کاملتر و هرچه اثرش کمتر بنقصان نزدیکتر و چون فیضان
این صور بسبب استحقاق کیفیت مسمی بمزاجست پس اختلاف در کمال و نقص
نیز بسبب اختلاف در استعداد مزاجی باشد و اختلاف امزجه راجع شود بتفاوت در
تشابه که منشاء جهة وحدت و مبداء یکانگیست پس هر مزاج که تشابه در وی بیشتر بوحدت
نزدیکتر و صورت فائضه باستعدادش کاملتر و هرچه تشابه او کمتر باختلاف و تضاد
مایلتر و صورت فائضه بحسب او ناقصتر و منشا تشابه قرب اجزای عناصرست در
کمیت و کیفیت هر دو یا در کیفیت تنها و معد از تاثیر و تاثر بیکدیگر و اگر فرضا بمرتبه
تساوی رسند آن مزاج را معتدل حقیقی خوانند و این نیز در حکما موجود نمیتواند
بود و هرچند نزدیکتر باشد بمرتبه تساوی نزدیکتر باعتدال حقیقی باشد و مزاج
معتدل را معنی دیگر هست که آنرا معتدل طبی خوانند و آن چنانست که در مزاج هر نوع
از انواع موالید آنقدر از کیفیات اربعه که در صدور آثار آن بر وجه اتم در کار است
حاصل بوده باشد و آن لامحاله موجود تواند بود و هر مزاج که کیفیاتش از آنچه گفتیم
ناقص بود و خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال طبی اما نظر باعتدال حقیقی جمیع امزجه
خارج از اعتدال باشند و خروج از اعتدال طبی در هر نوع نازل شود بمرتبه که
اگر از آن درگذرد آن نوع محفوظ نتواند بود و پس مابین مرتبه معتدل طبی مزاج
هر نوع و مابین مرتبه نازله مذکوره که لامحاله مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود

عرض مزاج خوانند **فصل نهم از باب اول از مقاله اولی در احوال مرکبات ناقصه و آنچه از اینها حادث شود** و بعضی از مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد و اما سایر مرکبات تامه یعنی
نباتی و حیوانی چون اطلاق نفس بر صورت ایشان شده احوال ایشان در باب دوم
بیان کرده شود ان شاء الله تعالی العزیز بدانکه اکثر مرکبات ناقصه و آنها را کائنات جو
نیز گویند بسبب آنکه اکثر در مابین زمین و آسمان حادث شوند ماده قریب ایشان بخار و دخان
باشد که خود نیز مرکب ناقصند چه بخار اجزای مائیست که از تابش آفتاب یا غیر آن که حرارت
بود و ممزوج با اجزای هوائی شده مایل بعلو شود و دخان اجزای ارضی که با آن اجزای
ناری متکون از هوا مخلوط گشته میل بالا نماید و پیشتر مذکور شده که هوای مجاور
ارض و ماء که کسب برودت از آنجا و از خود مینماید دو طبقه است یکی آنکه اثر شعاع منعکس
باو میرسد و برودت مکتسبه باقی نمیماند دوم طبقه زمهریریه که بسبب عدم وصول
اثر شعاع منعکس بطرف برودت مکتسبه باقیست پس هرگاه بخار متصاعد که لامحاله
بسبب حرارت لطیف شده بطبقه زمهریریه رسد از برودت متکاثف گردد و سحاب
عبارت از آن باشد و بعد از تکاثف اجزای مائی از اجزای هوائی منفصل شده
مجتمع شود و متقاطر گردد و باران عبارت از آن بود و اگر برودت بغایت شدید
بود اجزای مائی بعد از انفصال و پیش از اجتماع تام منعقد گشته متنازل شود و
برف عبارت از آن باشد و اگر برودت شدید باشد اما نه بمرتبه که پیش از اجتماع
عقد اجزای مائی کند بلکه بعد از اجتماع منعقد شده نزول نماید تگرگ عبارت از آن
باشد و بالجمله چون اجزای مائی از اجزای هوائی بالتمام منفصل شود سحاب مرتفع
گردد و هوا صاف شود و گاه باشد که سحاب بسبب شدت تکاثف ثقیل گردد و مایل
بسفل شود و در اثنای حرکت اجزای مائی بسبب حرارت مکتسبه از حرکت لطیف
شده منقلب بهوا گردد و چون در حرکت باد حادث شود چه باد عبارتست از

هوای متحرک و سحاب بی آنکه بارش کند مرتفع گردد و گاه باشد که بسبب اندفاع
سحاب بجانب سفل هوای مجاور را و متحرک شده باد حادث شود بی آنکه اجزای مائیه
منقلب بهوا شود و گاه باشد که سبب حدوث ریاح تخلخل یا تکاثفی بود که در هوا
بهم رسد و تخلخل در اصطلاح عبارت از زیاد شدن مقدار جسم باشد بی آنکه اجزای
جسم زیاد شود و تکاثف عبارت از کم شدن مقدار بی کم شدن اجزا و حرارت
موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون هوا متخلخل شود
هوای مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور دیگر مجاور خود را دفع کند و منجر بهبوب
ریاح گردد و چون هوا متکاثف شود هوای مجاور او بسبب امتناع خلا بسوی او
حرکت کند و باد حادث شود و حکما در اثبات تخلخل و تکاثف دلائل تحریر نمات
و از جمله آنکه چون شیشهٔ گلاب زیر آب بسیار بمکند و فی الحال بر سر آب سرنگون کنند آب
داخل او شود و حال آنکه پیش از مکیدن اگر سرنگون کنند داخل نشود و این نشود مگر
بسبب آنکه بمکیدن بسیاری از هوا را بیرون کنند و اندک هوایی که مانده بنابر امتناع
خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فرو گیرد و چون متصل باب شود برودت
طبعی آب تکثیف او کند بمقدار اصلی خود عود نماید و بنابر امتناع خلا
آب بخلاف جهت طبیعی خود حرکت قسری نموده داخل شیشه شود اما پیش از مکیدن
چون هوای شیشه متخلخل نگشته و رقیق نشده و باستحکام طبیعی خود باقیست برودت
آب تکثیف او نتواند کرد تا سبب دخول آب تواند شد و اعتراضی که برین دلیل
میکنند که اگر شیشهٔ مذکور را با نیخال بر سر آب گرم سرنگون کنند باز آب داخل
او شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف تواند کرد باطلست چه اگر برودت
بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که صورت مائیت موجودست و او باعث
بلکه مقارن او است علت تکثیف تواند شد چه حق اینست که فعل در عناصر منسوب

بصورتست نه بکیفیت اما دلیل امتناع خلا بعد ازین خواهد آمد ان شاء الله العزیز و گاهی
از باد باشد که آنرا سموم گویند یعنی مکیف بکیفیت سمی و سببش آن بود که هوا از اشعه
شعهٔ منعکسه محترق شود و کیفیت سمی بهم رساند چنانکه در بلاد بغایت گرم سیر و یا
مرور بر اراضی ضاره کبریتیه نماید و کیفیت سمی کسب کند و گاه باشد اتفاق افتد
که سبب حدوث ریاح در جهات مختلفه بهم رسد و همه بهم متوجه شوند و یکدیگر بر
خورده پیچیده شوند و گرد و غبار از روی زمین در میان پیچد و چون همه با هم
متصادم باشند و از جهت دیگر راه بدر شدن نیابند ناچار بجانب بالا متصاعد
شوند و این را گردباد خوانند و گاه باشد که بخار متصاعد بسبب قلت حرارت
بطبقهٔ زمهریریه نرسد بلکه در همین طبقهٔ اخیرهٔ هوا که قریب بارضست سرمایی باو
برخورد و اگر بسیار باشد متکاثف شده ابر منعقد شود و متقاطر گردد و در
کوهستانات تا امثال این بسیار مشاهده میگردد و گاه باشد که ابر منعقد نشود
و متقاطر نگردد بلکه متکاثف شده فی الجمله درنگی کرده با دنی حرارتی مرتفع گردد و میغ
عبارت از آن باشد و در بلاد رطبه تخصیص قریب بحر بسیار بدین صورت واقع
شود و اگر بسیار نباشد و تا شب بماند و از برخوردن برودت لیل اگر برودت
کم بود شبنم شود و اگر بیشتر باشد صقیع منعقد گردد و آن سفیدی باشد
که در وقت صباح اکثر بر روی کاهها و برگها که بر روی زمین ریخته باشد مرئی
شود و نسبتش بشبنم چون نسبت برف باشد بباران و گاه باشد که دخان با بخار
متصاعد مخلوط باشد و چون بطبقهٔ زمهریریه رسد و سحاب منعقد گردد دخان
در میان سحاب محتبس شود و اگر حرارتش باقی بماند میل بصعود نماید و اگر زایل
شود بسبب برودت و ثقل اجزای ارضیه میل بسفل نماید و لا محاله در حالت
صعود یا نزول تمزیق سحاب کند و صوتی که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد

واگر آن دخان بسبب حرکت عنیفه و هیئتی که دارد مشتعل شود و زود منطفی گردد برق
باشد و اگر غلیظ باشد و دیر منطفی گردد صاعقه باشد و منطفی نشود تا بزمین رسد
و بعد از آن گاه باشد لطیف شود و اگر بجسم متخلخل منفذ داری برخورد در منافذ
او نفوذ کند و احراق وی نکند و اگر بجسم مندمج صلب رسد وی را بگدازد از آنکه اگر
بکیسه زر رسد زر بگدازد و کیسه نسوزد و الا ما احترق من الذهب و گاه باشد بهمان
کثافت و غلظت باقی بماند و بهر چه رسد بسوزاند و کثیرا ما یقع علی الجبل و امثاله فیدکه
دکّا اما قوس قزح بیان تفصیلی سببش بغایت مشکل است بخصوص سبب اختلاف الوانش
و بیان اجمالیش ارتسام ضوء نیر اعظم است در اجزای رشیه صقیله مائیه واقعه در هوا
بهیأت استداره که در عقب آن جسمی تیره مانند جبل یا ابر سیاه باشد تا حکم آئینه پیدا
کند و بتجربه معلوم شده که ریزهای آئینه حکایت لون و ضوء کند اما حکایت شکل و صورت
نتواند کرد و سبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات آن اجزا
تواند بود یا اختلاف اوضاع بحسب قرب و بعد از نیر یا ترکیب میان ضوء نیر و الوان مختلفه
غمام و حدوث این صورت از اجزای مذکوره بعید نیست اگر آب در روی خود را ترکنی و متوجه
قرص آفتاب شوی بحیثیتی که نظر تو از تارهای موی حاجب منعکس بآفتاب شود هر
آئینه الوان عجیبه مشاهده تو کرد که شاهد قضیه قوس قزح تواند بود و تعدد یک با هم
قوس قزحست اما هاله حدوث هاله از ارتسام ضوء قمر باشد در اجزای رشیه متصوره
صقیله مستدیره واقعه بحسب وضع در حوالی نیر و بسیار اتفاق افتد که دو دایره یا
زیاده از اجزای رشیه در حوالی نیر واقع شود بعضی فوق بعضی و در تخیلات هالات
متعدده مشاهده شود بر هیأت دوایر که بعضی محیط بر بعضی باشد و از بعضی دیدن
هفت هاله با هم منقول شده و بر سبیل ندرت تواند بود که هاله در حوالی شمس مرتسم
شود و شیخ ابو علی سینا حکایت مشاهده این حالت کرده اما شهب و نیازک و نظایر آن

سببش آنست که هرگاه دخان متصاعد گردد و در طبقه زمهریریه محتبس نشود و تجاوز نماید
پس اگر لطیف باشد چون بطبقه دوم هوا رسد که فی الجمله مجاورتی با کره نار دارد
حرارت نار از دور در وی تأثیر کند و مشتعل شود چون بغایت لطیف است زود
منقلب بنار صرف شود و عنصر مرئی گردد و چنان نماید که منطفی شد و این را شهاب
گویند و اینکه می نماید که کوکبی حرکت کرد برای آنست که اول آن طرف که بکره نار
نزدیکتر باشد مشتعل گردد و شعله از دور بهیأت کوکب نماید و چون بسیار لطیف است
هر جا که مشتعل شود مکث نکند و فی الحال موضع متصل بآن موضع مشتعل شود و
همچنین تا بآخر رسد اگر مشاهده شمع کشته که دودی در سر داشته باشد و در زیر
چراغی بگیرند چنانکه دود بشعله متصل شود کرده باشی و دیده که شعله چگونه در دود
می افتد و میدود تا فتیله شمع کشته مشتعل گردد هر آینه شاهد صدقی باشد قضیه
مذکوره را و اگر دخان غلیظ باشد در طبقه دویم مشتعل نگردد بلکه بطبقه اول
رسد و چون مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی نشود بلکه درنگ کند و بسیار باشد
که روزها و ماهها درنگ کند و باشکال مختلفه واقع شود و گاه باشد که بهیأت گیسوی
فروهشته نماید و آنرا ذو ذوابه گویند و گاه بصورت ذنب باشد و آنرا ذو ذنب
خوانند و گاه بشکل رمحی نماید و آنرا نیازک گویند و احیانا باشکال دیگر مرئی گردد
و اگر ماده دخان متصل بارض باشد شعله تا بارض رسد و آنرا حریق گویند و گاه
باشد که ابخره حادث شده در اجواف زمین بسبب انسداد مسامات راه تصاعد نیابد
و در زیر زمین محتبس گردد و چون فی الجمله مکث نماید بسبب مجاورت ارض میل
ببرودت کند و منقلب بآب شود و چون بسیار گردد موجب شکافته شدن موضعی
از ارض شود و انفجار عیون از آن باشد و شک نیست که فرو رفتن بارانها و برفهای
آب شده در مسامات زمین موجب ازدیاد این صورت باشد لهذا اکثرت برف و

باران سبب زیادتی آب عیون وقنوات کردد وقلتش سبب قلت آن شود واکر بخار یا دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ یا مسامات زمین بغایت مسدود وسبب قوت ابخره وادخنه محتبسه بخروج وعدم قبول ارض مر انفجار وانشقاق را زلزله حادث شود واکر ابخره وادخنه محتبسه در موضعی از ارض را طول مکثی در ارض وی دهد لامحاله بتدریج باهم مختلط شده مزاج حادث شود وسبب حدوث معدنیات کردد پس اکر بخار غالب باشد اجسام شفافه مثل یشم وبلور وزیبق وامثال آن حادث کردد واکر دخان غالب باشد امثال ملح وزاج ونوشادر وکبریت تولد نماید واز اختلاط بعضی ازین اجسام با بعضی چون زیبق با کبریت یا بخار مختلفه اجسام منطرقه چون ذهب وفضه ومس وآهن وامثال آن حادث شود **فصل دهم از باب اول از مقاله اولی در بیان احوال مشترکه اجسام** بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقه احوال اجسام بود از جهه خصوصیت مثل بساطت وترکیب وفلکیت وعنصریت ومر اجسام را احوالی دیکر هست که هیچکونه خصوصیتی را در عروض آن مدخل نیست بلکه جسم از حیثیت جسمیت مطلقه معروض او شود واز انجمله مکانست ومکان در لغت وعرف عبارت از چیزیست که جسمی دیکر برو قرار کیرد چون ارض که حیوانات برو قرار کیرند وکرسی که بر وشخص انسانی قرار کیرد وامثال ذلک اما بحسب اصطلاح علما اختلاف نموده اند در حقیقت آن وهمه متفقند در انکه مکان چیزی باشد که چهار امارت در و مجتمع بود یکی انکه مساوی با جسم متمکن ودر زیاد شدن او زیاد وبکم شدن او کم شود ولازم اینست که دو جسم باهم در یک مکان نتوانند بود دوم انکه قابل آن باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود از و بمکان دیکر ولازم اینست امکان ووقوع حرکت در و سیوم انکه ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را بلفظ فی نسبت باو توان داد کما یقال الماء فی الکوز چهارم انکه امکنه باهم در وضع یعنی در جهات مختلف ومتباین باشند ومذاهب مشهوره معتبره در مکان سه

مذهب یکی مذهب متکلمین که کویند مکان هر جسمی فضائیست موهوم که جسم در وکنجد چون فضای درون کوزه برای آب واز ان بعد موهوم کویند ومراد از موهوم آنست که بوهم در آید اما در خارج موجود نباشد واین مذهب بحسب ظاهر باطل مینماید چه مکان بحسب خارج قابل زیاده ونقصان نیست چه مکان جسم بزرک لامحاله زاید است بر مکان جسم کوچک واین زیادتی وکمی بحسب توهم محض نیست چه عقل حاکمست بر زیاده بودن مکان جسم بزرک بر مکان جسم کوچک در خارج ودر نفس الامر اکرچه ما تصور وتوهم آن مکان نکنیم وشک نیست که هرچه قبول زیادتی ونقصان بحسب خارج کند معدوم در خارج نتواند بود وما در حواشی تجرید بنصرت این مذهب نموده توجیه بوجه دقیق حکمی نموده ایم که مستلزم معدوم بودن آن مطلقا در خارج نیست بلکه منشا انتزاع در خارج دارد وهرچه قابل زیاده ونقصان باشد بحسب خارج وجود او بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود منشا انتزاع کافیست واین احتمالیست معقول در امر مکان اما ایشان راضی بآن نیستند چه ایشان قایلند بتحقق مکان موهوم قبل از وجود عالم وانچه ما کفته ایم متفرع شود از وجود عالم مذهب دوم منسوبست بافلاطون وحکمای اشراقیین وبیان این مذهب با بیان مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مکر در اینکه ایشان قایلند بوجود بعد مکان بعینه در خارج نه بمجرد توهم وابطال این مذهب اعنی بعد موجود در خارج را شیخ ابوعلی سینا در کتاب شفا بنوعی بیان نموده که ناظر در آن را کنجایش شک نماند ودور نیست که اکر نسبت این مذهب بافلاطون وسایر اشراقیین صحیح باشد مراد ایشان از وجود در خارج وجود فی الجمله باشد نه وجود بعینه وراجع شود بانچه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم مذهب سیوم مذهب ارسطو وابوعلی وسایر مشائین است که کویند مکان جسم سطح باطن جسمی دیکر است که محیط بجسم متمکن باشد وآن سطح باطن مماس

کند با سطح ظاهر متمکن چون سطح درون کوزه برای آب و برین مذهب نیز اعتراضات
کرده اند اما همه مندفعست مگر اینکه بنا برین مذهب لازم آید عدم عموم مکان چه جسم
محیط بر کل اجسام که محدد باشد در مکان نتواند بود و شیخ ابو علی در شفا التزام
این معنی نموده و گفته وجوب نیست بودن هر جسم در مکان بلکه انچه واجبست آنست که
هر جسم را وضعی باشد که بسبب آن وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد و این که
عامه حکم میکنند ببودن هر جسم در مکان بنا بر عدم تمیز است میان مکان و وضع این
بود بیان حقیقت مکان و نزد قایلین بعد هر جسم را مکانیست طبیعی که هر گاه در او
حاصل بود تقاضای سکون کند در او بالطبع و هر گاه از او خارج بود تقاضای حرکت
کند بسوی او بالطبع و نزد قایلین بسطح چون مکان عام نیست هر جسم را حیزی طبیعیست
بکیفیت مذکوره و حیز نزد اینان مفهومیست اعم از مکان و وضع پس جسم ذی مکان
حیز طبیعی او مکان اوست و جسمی که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی او وضع او
و پیش هر دو طایفه اعنی قایلین بسطح و محققین قایلین بعد وجود خلا اعنی مکانی
که هیچ متمکن درو نباشد محالست اما پیش قایلین بسطح بسبب انکه اگر سطح باطنی هم
رسد که مماس بسطح متمکن نباشد هر آینه وجود بعد لازم آید و وجود بعد نزد ایشان
محالست و اما نزد قایلین بعد بسبب انکه اگر خلا متحقق شود لازم آید که جسم درو
حرکت نتواند کرد چه حرکت در خلا حرکتیست بی معاوق و حرکت بی معاوق موجود نتواند
شد چه حرکت لامحاله در زمانی واقع شود و هر حرکتی که در زمانی واقع شود قابل آن
هست که در زمانی بیش از آن واقع شود و بطی تر باشد و یا در زمانی کمتر از آن
واقع شود و سریعتر باشد پس اگر معاوقی نباشد که تقاضای مرتبه معینه از سرعت
و بطو کند هر آینه وقوع حرکت در زمانی دون زمانی ترجیح بلا مرجح باشد و آن محالست
و چون در خلا اعنی مکان خالی از شاغل حرکت متحقق نتواند شد لازم آید که مکان نبود

باشد چه یکی از امارات مکان امکان وقوع حرکتست در وی پس خلف لازم آید و یکی
دیگر از احوال مشترکه اجسام حرکتست و حرکت خروج جسمست از قوت بفعل بر سبیل تدریج
بیانش آنست که جسم هر گاه بر حالتی که او را ممکنست حاصل نباشد پس حصول ان حالت
برای او اگر دفعی باشد انرا حرکت نگویند بلکه گاه باشد که انمعنی را کون یا فساد گویند چون
حاصل شدن صورت هوائی برای آب یا زایل شدن صورت مائی از آب چه حصول صورت
هوائی برای آب ممکنست چنانکه در حالت انقلاب چه مادهٔ آب صورت مائی بگذارد و صورت
هوائی بردارد و این هر دو معنی در آن واحد حاصل شود که دفعی عبارت از انست که
اگر در دو آن حاصل شود لامحاله در ما بین آنین وقتی فاصل شود چه تتالی آنات محالست
و چون میان زوال صورت مائی و حصول صورت هوائی فاصله زمانی حاصل شود لازم
آید که ماده در آن زمان خالی از صورت بود و گاه باشد که حصول دفعی نامی معین نداشته
باشد چون حصول مماسه و محاذاة برای جسم چه حصول مماسه اگر چه بسبب حرکت باشد
لیکن در جمیع زمان حرکت جسم موصوف بلا مماسه باشد پس اشتغال جسم از لا مماسه
بمماسه دفعی باشد نه تدریجی و این معنی را از حیثیت دفعی بودن نامی معین نبود و اگر
حصول آن حالت بر سبیل تدریج باشد چون حصول جسم در مکانی که درو حاصل
نبوده باشد این معنی اعنی حصول بر سبیل تدریج را حرکت گویند و سبب تدریج در حصول
آنست که گاه باشد که میان جسم و حالت مطلوبه حالات متوسط باشد که ممکن
نباشد حصول حالت مطلوبه بدون طی کردن حالات متوسطه مثلا هر گاه جسم خواهد
که در اینی حاصل شود لامحاله میان آن این و میان اینی که بالفعل دارد ابعاد بسیار
واسطه باشد چه این نسبت جسمست بمکان و مکان دویم هر چند مجاور مکان اول باشد
که انتقال جسم از مکان اول بمکان دویم دفعه ممکن نشود چه جسم چون امریست ممتد جزو
او تمام از مکان یکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود و بقدر هر جزوی که

از مکان اول بیرون شود جسم را مکانی دیگر حاصل شود و این اول مستبدل شود با مکانی
دیگر و همچنین تا تمامه از مکان اول بیرون آید و در مکان مطلوب حاصل شود و معنی
تدریج همین باشد و همچنین در صورت گرم شدن آب چه میان هر مرتبه از برودت و مرتبه
از حرارت مراتب بسیار از هر دو مرتبه ضعیفتر هست که چون آب از آن مرتبه برودت
بیرون رود تا طی آن مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را تلبس بآن مرتبه معینه از
حرارت و همچنین در جمیع حرکات و این که گفتیم بخلاف صورت انقلابست چه میان
صورت مائی و صورت هوائی مثلا صورت دیگر متوسط نیست که تلبس بآن متصور
شود و ارسطاطالیس در تعریف حرکت گفته که حرکت کمال اول ما بالقوه است من
حیث انه بالقوه و بیانش آنست که چون جسم فاقد حالتی بود که در قوت و امکان وی
باشد حصول آن حالت برای وی پس اگر آن جسم همچنین که فاقد آن حالت است طالب وی
نیز نباشد لا محاله این مرتبه کمال وی نبود بلکه نقص وی بود و کمال اول وی نسبت بحالت
مفقوده دو چیز بود یکی حصول آن حالت و دیگری طلب حصول آن حالت و سلوک طریق
وی و شک نیست که ثانی مقدمست بر اول پس کمال اول وی باشد از ان حیثیت که بالقوه
آن جسمست حصول آن حالت برای وی و چون حرکت حصول حالتیست برای جسم بر سبیل
تدریج و جمیع حالات مندرج در تحت مقولات عشر پس حرکت لا محاله در مقولات واقع
شود اما نه در هر مقوله چه حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتی جسمست و
حرکت در ذاتیات جایز نیست چه ماهیت شیء بذاتیاتست پس اگر ذاتی از ذاتیات شیء
او را حاصل نباشد آن شیء آن شیء نخواهد بود و چون آن شیء نباشد صادق نیست که
آن شیء بسوی ذاتی خود حرکت کرده و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است و در چهار
مقوله از آن واقع اول مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و این را حرکت اینیه
و حرکت مستقیمه نیز گویند دوم مقوله کیف چون گرم شدن آب چه سخونت برای آب حاصل

بزن

نیست و بتدریج حاصل میشود و این را حرکت در کیف و استحاله نیز گویند سیوم مقوله
وضع و معنی حرکت در مقوله وضع آنست که نسبت اجزای جسم با امور خارجه از آن جسم
متبدل شود و جسم از آن وضع و مکان که دارد بیرون نرود و چون حرکت دولاب و
حرکت چرخ و این را حرکت وضعیه و حرکت مستدیره نیز گویند چهارم مقوله کم و معنی حرکت
در کم آنست که جسم باقی باشد و مقدار او متبدل شود یا بمقداری بزرگتر چنانکه در صورت
تخلخل و در صورت نمو کردن جسم و یا کوچکتر چنانکه در صورت تکاثف و در صورت ذبول
که ضد نموست و این را حرکت کمیه گویند اگر سوال کند که وقوع حرکت کمیه در صورت
تخلخل و تکاثف که زیاد شدن و کم شدن مقدار است بی زیاد شدن و کم شدن اجزای
جسم معقولست اما در صورت نمو و ذبول که زیاده شدن و کم شدن مقدار است بسبب زیاده
شدن و کم شدن اجزا متصور نیست چه جسم باتصال و انفصال منعدم گردد و جسمی
دیگر با تشخص حادث شود پس آن جسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم بوی گردد جواب گوئیم که
جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوعست آنچه متبدلست جسم بمعنی ماده است و آنچه باقیست
جسم بمعنی نوع مثلا نهال نخله معینه در حالات متوارده از ین حیثیت که فردیست از افراد نخل که
نوعیست از جسم مطلق باقیست بآن تشخص و از ین حیثیت که فردیست از افراد جسم مطلق که
مفهوم جنس نوع نخلست متبدلست و غیر باقی بآن تشخص بلکه هر لحظه تشخصی از و متبدل
شود بتشخصی دیگر و تشخص نخله از ین حیثیت که شخص نخله است باقیست و اصلا متبدل نشود و
اوست که موضوع حرکت کمیه است و آنچه در قوام نخله معتبرست جسم مطلقست من حیث
العموم لا من حیث الخصوص و تبدل جزء هرگاه جزئیتش من حیث العموم باشد مستلزم
تبدل کل نیست و اما وقوع حرکت در سایر مقولات عرض بالذات محقق نیست بلکه در هر
مقوله دیگر که حرکتی واقع شود به تبعیت حرکت در یکی از مقولات اربع خواهد بود بدانکه حرکت
باعتبار متحرک منقسم شود بحرکت بالذات و حرکت بالعرض و حرکت بالذات آن بود که

چیزی را که موصوف بحرکت سازیم حرکت در واقع قایم باو وصف او باشد چون حرکت سفینه
در دریا و حرکت بالعرض آن بود که چیزی که موصوف باو بود آن حرکت قایم باو نبود بلکه
قایم بمقارن و مجاور او بود چون حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه و حرکت چون امری
حادث است ناچار است او را از سببی و علتی و علت حرکت نفس جسم من حیث انه جسم نتواند
بود و الا هیچ جسم در وقتی که مخلی بالطبع باشد ساکن نبودی و اختلاف در جهت بلکه
هر جسمی که متحرک بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت
و نفس چه از ین حیثیت که تحریک منسوب باوست اگر مقارن شعور و اراده بود او را نفس
خوانند چون مبدا حرکت ارادی حیوانات و الا طبیعت خوانند چون مبدا حرکت جمادات
و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعی گویند چون حرکت
حجر بسوی سفل و اگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی
هدف و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی گویند پس حرکت باعتبار محرک منحصر بود
در قسری و طبیعی و نفسانی و از آنچه گفتیم معلوم شد که فاعل حرکات قسریه ذات قاسر
نیست بلکه طبیعت مقسور است باعداد قاسر و چون حرکت امریست تدریجی و تدریج ناچار
بود از واقع شدن در امر ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریج در مثل النقطه متصور نیست و این
امر ممتد را که حرکت در و واقع شود مسافت گویند و حصول حرکت در چهار مقوله و قعست پس
مسافت نیز چهار جنس باشد و حرکت در هر مقوله را مسافتی از جنس آن مقوله باشد پس
مسافت حرکت اینیه اینی باشد ممتد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر ایون کثیره
و هر حدی که در و فرض کنی اینی باشد بالفعل و مسافت حرکت کیفیه کیفیتی باشد متصل
سیال که مشتمل بود بالقوه بر کیفیات کثیره و همچنین در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث
انها مسافة غیر قار الذات بود مانند حرکت و فرقی در میان مسافت حرکت اینیه
و سایر مسافتها نبود بلکه فرقی که هست آنست که مسافت حرکت اینیه من حیث الذات

باقطع

باقطع نظر از وقوع حرکت در و قار باشد بخلاف سایر مسافات و از ین که گفتیم روشن
شد که حرکت را مقداریست که آن مقدار مقدار و اندازهٔ تدریج اوست و آن مقدار لا
محاله غیر قار است بسبب آنکه تدریج غیر قار است و غیر مقدار مسافت چه مقدار تدریج
واقع باشد در مقدار مسافت پس نتواند که عین مقدار مسافت باشد و ایضا روشن
شد که متحرک را در حال حرکت دو معنی عارض شود یکی تدریج مقدر بمقدار مذکور که
منطبق بر مسافت و این معنی لا محاله امریست ممتد غیر قار چه بودن جسم متحرک در حد
دویم مسافت مثلا جمع نشود با بودن او در حد اول و این معنی را حرکت قطعی خوانند
دویم بودن جسم متحرک در ما بین مبدا و منتهای مسافت بحیثیتی که هر حدی که در میان
فرض کنی که جسم متحرک باو رسد نتوانی گفت که جسم در آن حد حاصلست بالفعل بسبب
آنکه تا باو رسد از و گذرد و ظاهر است که این معنی اعنی کون الجسم بحیث کذا اگر چه لازم
دارد معنی اول را اما عین معنی اول نیست بلکه مغایر است مر او را و این را حرکت توسطی
گویند و مشهور آنست که حرکتی که موجود است در خارج بمعنی دویمست و معنی اول در
خارج موجود نیست بلکه از ملاحظه معنی دویم در خیال امر ممتدی مرتسم شود که آن
حرکتست بمعنی اول و تحقیق آنست که حرکت بمعنی اول نیز موجود است در خارج که اگر
موجود در ذهن بودی و بس هر آینه قار بودی نه غیر قار چه بودن جسم در حد دویم با
بودن در حد اول در ذهن لا محاله مجتمعست و حرکت توسطی ذو اجزا نیست تا قار یا
غیر قار تواند بود پس حرکت غیر قار برین تقدیر متحقق نشدی و این باتفاق باطلست
و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام زمانست و زمان نزد جمهور امریست معلوم الانیة
مجهول الماهیة یعنی همه دانند که امری هست که اوقات ابعاض اویند و مقدرات ساعات
و ایام و شهور و سنین اما ندانند که جوهر است یا عرض مقدار است یا غیر مقدار موجود است
یا موهوم و علما را در حقیقت زمان اختلافست متکلمین بر آنند که زمان چون مکان امریست

موهوم که در وهم مقدر شود با مور مذکوره و عدم مطلق را جایی که قابل تقدیرات و همیه
قاره داشد که خلا نزد ایشان عبارت از آنست قابل تقدیرات و همیه غیر قاره نزد ایشان
وگویند زمان عبارت از آنست و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد و خواه نه که مکان
و زمان متحقق‌اند بتحقق وهمی و بطلان این مذهب ظهوری دارد که محتاج بیان نیست و
حکما را آنکه زمان امریست موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکت فلک اعظم است
آنکه چون دو حرکت فرض کنیم که در اخذ و ترک با هم موافق باشد و در سرعت
و بطو مختلف لامحاله مسافت یکی بیشتر باشد و دیگری کمتر و همچنین دو حرکت دیگر که
در اخذ موافق باشند و مسافت هر دو مساوی و یکی سریع و دیگری بطی لامحاله
یکی زودتر قطع مسافت کند و یکی دیرتر پس ناچار امری باید که در صورت اول موافقت
اخذ و ترک و در صورت دوم موافقت اخذ و مخالفت ترک در آن امر متصور شود و آن
امر در ما بین مبدا و منتهای هر حرکت معینه که واقع شود در مسافت معینه بحیثیتی است
که گنجایش دارد در همان امر بعینه قطع مسافتی بیشتر از آن مسافت بحرکتی سریعتر از آن
حرکت و قطع مسافت کمتر بحرکتی بطی‌تر از آن حرکت و این احوال مذکوره فی نفسها ثابت است
خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس آن امر مذکور فی نفسه موجود باشد خواه ما اعتبار توهم
آن کنیم و خواه نکنیم و معنی وجود خارجی همین باشد پس آن امر موجود باشد در خارج
و آن امر قابل قسمت و زیادتی و کمی لذاته است چه هر حرکتی معین که در مسافتی معین واقع
شود اگر آن حرکت را بهمان سرعتی که دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافت باشد
هر آینه آن امر در ما بین مبدا آن حرکت و منتهای آن بنصف مسافت نصف آن
امر باشد در ما بین مبدا آن حرکت و انتهای وی با آخر مسافت و همچنین است حال
در ثلث و ربع و سایر اجزائی که در مسافت مفروض فرض کنیم و نظیر این احوال است
هر حالی که در هر ضعفی از اضعاف مسافت مذکوره اعتبار نماییم پس امر مذکور ذو اجزا

و ذو اضعاف باشد و اجزای او با هم مجتمع نشوند چه امکان حرکت از مبدا تا نصف مسافت
مثلا با امکان حرکت از نصف تا آخر مسافت جمع نشود بلکه تا اول منقضی نشود ثانی
موجود نگردد پس آن امر مقدار غیر قار باشد و نتوانند بود که مقدار مسافت یا مقدار
جسم متحرک باشد چه مقدار اینها قار است نه غیر قار و نیز گاه باشد که مقدار مسافات
و همچنین مقدار متحرکات متفق باشند و آن امر مختلف پس نتوانند که عین یکی از آن
مقادیر باشد و چون عرض است نتوانند که قایم بذات باشد پس لامحاله قایم بموضوع
باشد و قایم بموضوع بی‌واسطه یا بواسطه عرضی قار نتوانند بود و اگر نه لازم آید که
خود نیز قار باشد چه قیام غیر قار بموضوع قار محال بود پس ناچار است که قایم
بموضوع بواسطه عرضی و هیاتی غیر قار باشد و هیات غیر قار حرکت است پس مقدار
حرکت باشد و قایم بموضوع حرکت بوساطت حرکت و باید که مقدار حرکتی باشد که
اسرع حرکات بود که حرکتی سریعتر از و موجود نبود تا هر حرکتی که باشد و بهر سرعتی که
باشد در و واقع تواند شد و آن حرکت فلک اعظم است پس زمان مقدار حرکت فلک
اعظم باشد و پیش از این گفتیم که هر حرکت را لازم است مقداری که اندازه و تدریج او
باشد و آن مقدار زمانست پس زمان هم مقدار حرکت فلک اعظم است و هم مقدار سایر
حرکات اما مقدار حرکت فلک اعظم باین معنی که این حرکت موضوع زمانست و سبب او
و زمان اندازه او و قایم باو و قیام العرض بالموضوع و مقدار سایر حرکات باین معنی که
اندازه آنهاست و اندازه و پیماینده شی لازم نیست که قایم بآن شی باشد مثلا مقدار
ذراع هم اندازه ذراعست و هم قایم باو و اندازه و پیماینده ثوبست و قایم بثوب
نیست و چون زمان مقدار حرکتست و حرکت عین تجدد و تغیر پس هر تجدد و تغیر
بوجهی از وجوه در او راه نبود با تجدد متجددات قیاس باو واقع نبود هر آینه از وقوع
در زمان بری باشد و ازینجهت مقوله متی نیز چون مقوله این و مقوله وضع ملکه چون

عنصریات

اکثر معقولات مخصوص بجسمانیات باشد و مجردات محضه و روحانیات صرفه از نسبت
زمان منزه باشد **فصل یازدهم از باب اول از مقاله اولی در نتیجهٔ فصول مذکوره**
چون دانسته شد که عالم بر دو گونه اند یکی عالم فلکیات و دیگر عالم عناصر و خدای تعالی
فلکیات را موثر آفریده و عنصریات را متأثر ماده فلکی باستعداد ذاتی قابل هر
صورتی که در بدو فطرت شده از و مفارقت نکند و قابلیت تأثر از جسم دیگر
در و نبود و او را بغیر از استعداد ذاتی فطری استعدادی و قابلیتی دیگر کسبی و طاری
نباشد و از نجهة که کون و فساد در فلکیات نبود بخلاف ماده عنصری که او را قابلیتی
غیر محصور داده و استعدادات وی متجدد و متغیر باشد و بهر استعدادی قبول
صورتی کند و عالم عناصر عالم کون و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات که در این
عالم واقع شود همه از تأثیر افلاک و تابش کواکب بود و چون فلکیات همیشه در
حرکت اند و اوضاع ایشان قیاس بعنصریات مختلف و تأثیر ایشان بوساطت اوضاع
لهذا تأثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان و هم بحسب زمان کل ذلک
بتقدیر العزیز العلیم و چون ماده هیچیک از فلکیات مستعد غیر صورتی که دارد
نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده نبود بخلاف مادهٔ
عنصریات که مستعد و قابل صورتی بعد صورتیست الی ماشاء الله و ماده هر
عنصری قابل صورت عنصر دیگر باشد پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور
عنصریات و از نجهتست که حکما حکم کرده اند که ماده عناصر واحد است و ماده فلکیات
متکثر بحسب تکثر صور و چون در فلکیات کون و فساد نیست ترکیب مزاجی نیز از
عالم افلاک منتفی است بلکه وجود مرکبات مخصوص عالم عناصر است و کیفیت
ترکیب مرکبات بیشتر دانسته شد و معلوم شد که شرف مرکبات در شرافت صورت
و اشرف صور ترکیبیه صورت انسانست که عبارت از نفس ناطقه است پس اشرف

ابدان

مرکبات بدن انسان باشد و بدن انسان مرکب باشد تحت از عناصر اربعه در ضمن
صورت غذائی که بنباتیت یا حیوانی دغذا منتقل شود بنطفه و نطفه لامحاله نیز
باشد از غذا چه یکمرتبه ببدن انسان نزدیکتر باشد و همچنین نطفه متطور شود باطوار
تا حدی که مستعد شود فیضان قوت مصوره را پس بوساطت قوت مصوره آن
ماده متشابهه منقسم شود باعضای مختلفه و بهر عضوی از اعضا فایض شود
صورتی مخصوصه که مناسب باشد افعالی که از آن عضو مطلوب بود و بعد از فیضان
صور اعضا مستعد شود فیضان صورت کامله انسانیه را که کارفرمای جمله اعضا و
کدخدای خانه بدنست و بعد از آن فایض شود از صورت انسانی که نفس ناطقه عبارت
از وست قوای مدرکه و محرکه بر اعضایی که بجهت ادراک و تحریک مهیا باشد و حامل
آن قوی بخاری باشد که از دل که در نهایت حرارتست متصاعد شود بدماغ که منشأ
برودتست و تعدیل یافته منقسم شود و جاری گردد در جوفهای اعصاب که از دماغ
رسته و منشعب شده بسوی اعضا و روح بخاری عبارت از آن باشد و آن لطیفترین
و شریفترین اجسام عنصری باشد و محل تعلق نفس ناطقه بود و این بود بیان غرض
مطلوب از فصول این باب **باب دویم در بیان روح که جزو دوم انسانست** بلکه
انسان در حقیقت همانست و نفس ناطقه عبارت از آن و بیان قوتهای آن و شرح
حال سایر جواهر مجرده از عقول و نفوس و درین باب نیز چند فصل است **فصل**
اول در بیان مغایرهٔ نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن در اول کتاب بیان کردیم مغایرت
نفس ناطقه را با بدن و اجزای بدن و درینموضع بحث تأکید اینمعنی گوییم هر عاقل که
ملاحظه نماید داند که آنچه باو اشاره میکند بانا در لغت عربی و بمن در زبان پارسی مغایرست
لامحاله با بدن و جمیع اجزای بدن از اعضای ظاهر و باطن چه بهر کدام از بدن و اجزای
بدن اشاره کند بلفظ هو و امثال آن و بالضروره مشار الیه بانا غیر مشار الیه بهو باشد

مختلفه

فارسی

ومراد از روح و نفس ناطقه همان مشار الیه بانا پس نفس ناطقه غیر بدن و اجزای وی باشد
و ازین بیان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انا لامحاله
اشاره بخود باشد انسان پس خودی انسان بنفس ناطقه باشد و بس و بدن آلتی
بود مر او را و ایضا انسان از بدن و جمیع اجزای بدن غافل تواند شد و از خود غافل نمی تواند
شد حتی در خواب و بیهوشی پس انسان غیر بدن و اجزای بدن باشد و ایضا انسان هر
عضوی از اعضای بدن را بحواس ادراک کند و ادراکش مر خود را بهیچ یک از حواس نباشد
پس انسان غیر بدن باشد و ایضا زید در سن شیخوخت مثلا یقین داند که خودی او
یعنی آنچه ازو مشار الیه است بانا همانست که در سن طفولیت بوده و شخص دیگر نشده
و حال آنکه جمیع اجزای بدن و عوارض آن متبدل شده پس خودی او چیزی دیگر باشد
و اما تجرد نفس ناطقه یعنی بیرون بودن او از حیز زمان و مکان و وضع و قبول اشاره حسی
بیانش آنست که انسان تصور کند مفهوم کلی را که مطابقت با افراد کثیره موجوده در خارج
یعنی محمول شود بهر فردی از آن افراد و متحد باشد با او بحیثیتی که توان گفت هو هو
هیچ موجود خارجی که متعین باشد بتعین مخصوص از این و وضع و نظایر آن محمول بر غیر
بطریق مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود در خارج متعین بتعین مذکور نتواند بود
بلکه موجود باشد بطریق وجود مجردات خواه قایم باشد بذات خود چنانکه مذهب
افلاطونست و صور افلاطونیه عبارتست از این صور کلیه و خواه قایم بمجردی دیگر چنانکه
مذهب ارسطاطالیس است و بر هر تقدیر معلوم شدن او مر نفس را یا بقیام آن
مفهومست بنفس و یا بحضور آن عند النفس پس اگر بقیام باشد تجرد نفس ثابت شود چه اگر
نفس مادی باشد و متعین بتعین مذکور لامحاله هر چه قایم باو باشد مادی و متعین به
تعین مذکور باشد و کلی نتواند بود و اگر بحضور باشد باز تجرد نفس محقق شود چه اگر مادی
باشد حضور مجرد یعنی مفهوم کلی نزد او صورت نبندد چه حاضر شدن مجرد نزد مادی

لازم دارد متخصص شدن مجرد را بتخصصات مادیه و لازم آید که مجرد مادی شود و آن
محالست و قطع نظر از محالیت مادی شدن مجرد لازم آید که در یک وقت هم مادی باشد
و هم مجرد چه در وقت قیام بنفس متصف باشد بکلیت و اجتماع متقابلین لازم آید که
بطلانش ضروریست پس نفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین عقلی
و شواهد قرانی و نقلی دلایل بسیار است و چون دلیل مذکور بتقریری که ما کردیم
محکمترین و واضحترین دلیلهاست و از افاده یقین بغیر از قصور استعداد یا قلت تامل
مانعی ندارد و بهمین اکتفا نمودیم زنهار در فهم تجرد نفس ناطقه اهمال و تقاعد روا نداری
و بسخن اهل غرور و ارباب جهالات مغرور و فریفته نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید
معرفت و فتح الباب جنت و آخرتست و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود متحقق به
حقیقت انسانیت نتواند شد **فصل دویم از باب دویم از مقاله اولی در علم نفس بذات خود
و بما سوای خود از کلیات و جزئیات مجرده و مادیه** علم نفس ناطقه بما سوای خود بر دو گونه
بود یکی علم بجزئیات مادیه خواه محسوسه و در آن محتاج باشد بآلتی چون دیدن مبصرات
ببصر و شنیدن مسموعات بسمع و بوئیدن مشمومات بشامه و چشیدن مطعومات
بذائقه و بسودن ملموسات بلامسه و این محسوسات را صور گویند خواه موهومه دان
معانیست که متحقق در محسوسات از این حیثیت که متحقق در محسوسات چون
عداوت زید و محبت عمرو و ملایمت و منافرت در جزئیات محسوسه و امثال آن معانی
موهومات گویند و نفس را در ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر که آنرا قوت واهمه
گویند و این قسم از علم نفس را ادراک خوانند و ادراک صور را در وقت حضور ماده آن
صور احساس و در وقت غیبت خیال و ادراک معانی محسوسه را توهم گویند و یکی دیگر
علم بمعقولات خواه ذوات مجرده و خواه مفهومات کلیه و این قسم علم را نطق و
تعقل خوانند و نفس درین علم محتاج نباشد بآلتی چه صور معقولات که لامحاله مجرد ا

از کم و وضع و سایر لواحق مادیه قایم تواند شد بذات نفس مجرده و مانعی از قیام صورت
بجهة علم بشی قایم بودن صورت شی بذات عالم کافیست و اما صور محسوسه اگرچه از بعض لواحق
ماده مانند وضع و لوازم آن مجرد هست چه مطلق ادراک بی نوعی از تجرد صورت نبندد اما
چون از بعضی دیگر مانند کم و شکل و لواحق آن مجرد نیست پس محلش نتواند بود مگر چیزی که
خالی از مقدار و مانند آن نباشد و آن لامحاله آلتی باشد جسمانی و آن روح بخاریست که
سپرده شده بقدرت الهی در عصبه عضوی که برای هر نوع از ادراک مهیا شده مانند بصر و
سمع و غیر ذلک پس آلت ادراک هر نوع از مدرکات روح بخاری مخصوص بود در عضوی
از اعضای مخصوصه باعتبار فیضان قوتی از نفس بآن روح و آن اعضا را نیز آلات
ادراک گویند و ایضا علم نفس به دو وجه دیگر بود حصولی و حضوری و علم حصولی علم
نفس است بشی بواسطه قیام صورت آن شی بنفس چون علم نفس بکلی طبیعی انسان
مثلا که در ضمن افراد در خارج بنفس موجود است و بآن اعتبار موصوف بکلیت نیست بقیام
صورتی از آن کلی طبیعی بنفس که آن صورت بآن اعتبار متصف شود بکلیت و کلی عقلی
باشد و علم حضوری علم نفس است بشی بواسطه حاضر بودن آن شی بعینه نزد نفس بی
وساطت صورتی از و چون علم نفس بنفس صورت معقوله انسان که قائمست بنفس که
علم نفس بآن صورت از آن حیثیت که آن صورتست بنفس آن صورت بودنه بصورتی
دیگر منتزع از آن صورت والا علم بصورت ثانیه نیز محتاج بودی بصورت ثالثه و
همچنین الی غیر النهایه و سبب علم حضوری دو چیز است که مناط هر دو یکیست یکی قایم بودن
عین معلوم بعین عالم چنانکه در صورت معقوله مذکوره و یکی حاضر بودن ذات معلوم
نزد ذات عالم بسببی از اسباب حضور که آن سبب غیر قیام باشد چون حاضر بودن ذات
معلول نزد ذات علت که سبب حضور در اینجا محض علاقه علیت و معلولیت است و
مناط علم درین هر دو سبب فی الحقیقه یک چیز است که آن حضور است و در حضور

بعض

معنی معتبر است یکی مغایرت حاضر با من حضر عنده و دیگر عدم غیبت و ظاهر است که مناط
علم مغایرت نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد و بس پس هر جا که عدم غیبت
متحقق شد علم متحقق باشد و علم نفس بذات خود ازین نوع باشد یعنی علم حضوری
باشد که مناط آن عدم غیبت محض باشد چه شی هرگاه مجرد باشد از ذات خود غایب
نتواند بود بخلاف شی مادی که بسبب محفوف بودن بعوارض مادیه گویا غایب است از
ذاته چه عوارض مادیه بنابر آنکه بسبب انفعال ماده عارض شود دخل در ذات شی مادی
کند و سبب حجاب شود پس در صورت علم نفس بذات خود عالم و علم و معلوم هر سه
هم متحد باشند چه در علم حضوری علم عین معلوم باشد و در علم نفس بذات خود معلوم
عین عالم و مغایرت این هر سه باهم بالاعتبار باشد چه ذات نفس باین اعتبار که ذات
که منکشف است بر و چیزی که عین ذات خود باشد عالمست و باین اعتبار که منکشفست
چیزی که عین خود باشد معلومست و باین اعتبار که بخود منکشفست علمست چه علم
صورت شی باشد که آن شی بآن صورت منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات
شی بخود منکشف باشد نه بصورت ذات او کار صورت کند چنانکه صورت شی علم باو
ذات این شی نیز علم بذات خود باشد **فصل سیوم از باب دوم از مقاله اولی در ذکر
قوای حیوانیه و نباتیه** نفس ناطقه را قوتهاست که در آن قوتها نفوس حیوانیه نیز با او
شریکند و قوتهای دیگر هست که نفوس حیوانیه و نباتیه هر دو با او شریکند صنف اول را
حیوانیه گویند و صنف دوم را نباتیه اما حیوانیه بر دو گونه هست مدرکه و محرکه اما مدرکه
ده قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن اما پنج ظاهر اول قوت باصره است و آن
قوتیست که حامل آن روحیست که در مجمع النورین است و مراد از مجمع النورین موضع ملاقات
دو عصبه مجوفه است که از چپ و راست مقدم دماغ رسته شده بهم ملاقات گشته
بحیثیتی که تجویف هر دو در موضع ملاقات یکی شود و بعد از ملاقات منعطف شد

انکه از طرف راست رسته بحدقه راست و انکه از طرف چپ رسته بحدقه چپ آید و
باین قوت ادراک کند نفس جمیع لونها و ضوءها را بالذات و جمیع اشیای ملونه و مضیئه را
بالعرض و علما را خلافست درینکه مدرک بالذات عین ذات مرئی است یا صورتی از و که
منطبع شود در جلیدیه و بواسطت آن در مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب دوم
معروفست بمذهب طبیعیین و این مذهب مختار ارسطو و ابونصر و ابوعلی و جمهور مشائین است
و مذهب اول مختار غیر ایشان و ایشان دو گروهند جمعی قائلند بخروج شعاع بصری از
بصر بر شکل مخروطی که راسش در مرکز بصر باشد و قاعده اش منطبق بر سطح مرئی و تماس
این شعاع بر مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات مرئی گردد نزد نفس ناطقه و این مذهب
معروفست بمذهب ریاضیین و جمعی دیگر قایل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای
مابین رائی و مرئی متکیف گردد بکیفیت شعاعی که در بصر است و بسبب انکشاف ذات
مرئی شود و حجج و مناقضات صاحبان مذاهب طولی دارد که در ذکر آنها چندان نفعی
نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است و دور نیست که خروج شعاع بهیات مذکوره
رمزی باشد بتصویر و تمثیل مقابله که شرط رؤیت است دوم سامعه و آن قوتیست که حامل
آن روحیست که در عصبه مقعر صماخ است و نفس باین قوت ادراک کند جمیع اصوات را و صوت
کیفیتیست که حادث شود در هوا بسبب تموجی که حاصل شود از برخوردن دو چیز بهم از
روی عنف و یا از جدا شدن دو چیز از هم بطریق عنف بشرط مقاومت هر دو بهم
و آن تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد صوت موجود بود و چون آن تموج منتهی شود تا
بهوای راکد در صماخ و منتهی شود بمقعر صماخ که عصبه مذکوره مفروشست در و صورت
صوت متادی شود بقوتی که سپرده شده بروح آن عصبه و مدرک نفس گردد سوم
شامه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در دو زائده شبیه بسر پستان که در خیشوم
از مقدم دماغ رسته شده ساریست و نفس ادراک کند باین قوت جمیع روایح را بسبب

وصول هوای متکیف بکیفیت رایحه بخیشوم و بعضی گویند بسبب وصول بخار منفصل از
ذی رایحه مخالط اجزای هوایی بسوی شامه و بعضی گویند بسبب تاثیر ذی الرایحه در
شامه بدون تکیف هوا و تبخر اجزا او اقرب مذهب اولست چهارم ذائقه و آن قوتیست
که حامل آن روحیست که در عصبه جرم لسان ساریست و نفس باین قوت ادراک کند جمیع
طعوم را بواسطه رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعم و یا مخلوط باجزای ذی طعم علی الاختلاف
کما مر فی الشامه پنجم لامسه و آن قوتیست که حامل آن روحیست ساری در اکثر اعضا و نفس
ادراک کند باین قوت جمیع کیفیات ملموسه را مثل حرارت و برودت و رطوبت و یبوست
و خشونت و ملاست و لینت و صلابت و ثقل و خفت و بعضی گویند لامسه یک قوت نیست
که نفس بآن قوت واحده ادراک اضداد مذکوره کند و بعضی گویند قوتهای متعدده است که
هر قوتی جفتی از تضاد را ادراک کند و اما پنج حس باطن اول حس مشترک و آن قوتیست در
مقدم بطن اول دماغ که متادی شود بسوی او و مرتسم شود در وی جمیع صور محسوسه بحواس
ظاهره و این قوت را تشبیه کرده اند بحوضی که پنج جدول آب در وی ریخته شود و حواس
ظاهره را جاسوسان این قوت گفته اند که هر کدام هر چه بیابند خبر باو رسانند و دلیل بر
وجود این قوت و مغایرتش با حواس ظاهره اجتماع صور محسوسات باهم و حضور آن
صور باهم در مدرک واحد نه در مدارک مختلفه معلومست بوجدان بحیثیتی که قابل تشکیک
نیست چه هر که حکم کند باین که هذا الاحمر مثلا حلو صورت حمره و صورت حلاوت را
در مدرک واحد مجتمع بیند و تجویز نکند بودن صورت حمره را در باصره و صورت حلاوت را
در ذائقه دلیل دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطره نازله است خط مستقیم و شعله
جواله خط مستدیر و نتواند بود مگر این که صورت قطره و شعله در هر حدی از حدود مسافت
که مبصر در آید و از بصر بحس مشترک مرتسم شود و مکث کند تا مرتسم شدن صورت از حد
دوم مسافت و همچنین تا صورتها در حس مشترک متتالی شوند و چنان بنماید که خطیست

همه در باصره مرتسم شوند و حال آنکه در باصره مرتسم نتواند شد مگر مقابل و در وقت زوال
مقابله مخصوصه ارتسام صورت آن مقابل ممتنع باشد و دلیل دیگر مشاهده است مر بعضی
اشخاصی را که البته در خارج موجود نیستند بطریق رؤیت و مشاهده حسیه نه بطریق
تخیل چه فرق میان دیدن و تخیل نه آن قدر است که مشتبه تواند شد پس صورت آنها
در حس مشترک باشد و از این دلیل توان دانست که ابصار بلکه جمیع احساسات باعتبار
ارتسام صور در حس مشترک باشد نه تنها در حواس دویم خیال و آن قوتیست در
موخر بطن اول از دماغ که حفظ کند و نگاه دارد جمیع صور مرتسمه در حس مشترک را پس
این قوت حافظ حس مشترک باشد و وجود این قوت ظاهر است از بقای صور بعد
احساس آن صور و مغایرت وی با حس مشترک نیز ظاهر است چه ادراک صور در حس مشترک
مشاهده باشد نه تخیل دلیل دیگر بر مغایرت قوتین تحقق فرق میان حالت ذهول
و حالت نسیان چه ذهول آنست که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک و لهذا بمجرد
التفات نفس بی احساس جدیدی بیاد آید و نسیان آنست که صورت از خیال نیز محو شود
و بیاد نیاید مگر با حساس جدیدی اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد
با وجود صورت در حس مشترک و نسیان زوال صورت بود از حس مشترک لهذا
محتاج باحساس جدید باشد جواب گوییم اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده
نبودی و حال آنکه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد چه
نفس همیشه در حالت هوش و بیداری متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت و توجه
نفس بظاهر نتواند بود مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهره است پس هر
چه در حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد سیوم وهم و آن قوتیست در موخر بطن
اوسط از دماغ که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات باو حاصل شود چون عداوت
جزئیه که شاة مثلا از ذئب ادراک کند و سبب فرار او شود و چون محبت جزئیه که بره از

مادر

مادر خود ادراک کند و سبب میل باو شود و مراد از معانی آنست که بحواس ظاهره مدرک
نشود و مقابل اوست صور که بحواس ظاهره مدرک شود و شک نیست که این معانی مدرک
شوند و نفس بذات خود ادراک آن نتواند کرد چه ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات
ادراک محسوسات نتواند بود و نفس ادراک محسوسات بی آلت نتواند کرد و حس مشترک نیز
ادراک آن نتواند کرد چه حس مشترک ادراک نکند مگر چیزی را که در حواس ظاهره ادراک توان
کرد پس لابد است از قوتی که ادراک معانی جزئیه از او حاصل شود اگر گویند محبت زید مثلا
نیست مگر مفهوم محبت کلی مضاف بزید و بسبب اضافه بزید جزئی شده پس تواند بود
که مدرک معانی جزئیه نیز نفس باشد بذات خود باینطریق که مضاف حاصل باشد در
نفس و مضاف الیه در آلت پس محتاج بقوة واهمه نباشد جواب گوییم که اگر معانی
جزئیه مفهومات کلی بودی که جزئیتش محض اضافه بودی هر آینه حیوانات عجمه که فاقد نفس
ناطقه اند مدرک معانی جزئیه نبودندی بلکه جزئیت معانی جزئیه بمقارنت صور جزئیه است پس
نتواند بود که مرتسم شود مگر در محلی که صورت نیز در همان محل مرتسم تواند شد چهارم حافظه
و آن قوتیست در مقدم بطن آخر از دماغ که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت
خیالست بحس مشترک و همچنانکه مدرک معانی غیر مدرک صورتست حافظ معانی نیز غیر
حافظ صورتست و چنانکه حافظ صور غیر مدرک صورتست حافظ معانی نیز غیر مدرک
معانیست چه ادراک معانی در وقت مشاهده صور غیر تذکر معانی باشد در وقت
تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حاکمست بدان پنجم متخیله و آن قوتیست در مقدم بطن
اوسط دماغ که ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل کند
بعضی را از بعضی چنانکه ظاهر شود از تخیل انسانی ذو جناحین یا انسان بلا رأس و
با تخیل کردن ملوی را صاحب طعمی که در واقع ندارد و یا خالی از طعمی که در واقع دارد
و با تصور کردن دوست را غیر دوست و دشمن را غیر دشمن الی غیر ذلک و مغایرت

این قوت با قوتهای مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوت را هرگاه عاقله استعمال
کند در مدرکات خود بضم بعضی بالبعض و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب
ادله و قیاسات مفکره خوانند اما قوت محرکه منقسم شود بباعثه و شوقیه نیز گویند
و بفاعله باعثه قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب باشد
حصول وی یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود قوت فاعله را بر تحریک اعضا پس
اگر باعث بر تحریک بجهة طلب امر مطلوب الحصول باشد قوت شهویه خوانند و اگر بجهة
دفع امر مهروب عنه باشد قوه غضبیه گویند و فاعله قوتیست که عضلات و ادوات
تحریک را مهیای تحریک گرداند بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن و اما صنف دوم
قوی اعنی قوای نباتیه و آنرا طبیعیه نیز گویند چه قوه مبدا اثر را گویند پس اگر
مقارن شعور و اراده نبود نفسانیه و الا طبیعیه خوانند اصول این قوی سه است غاذیه
و نامیه و مولده و احتیاج بدو قوه اول بجهة تکمیل شخص است و بقوه ثالثه بجهة بقای
نوع اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی گرداند تا بدل ما یتحلل شود چه اجزای
بدن چون رطب است و بسبب حرارت غریزیه همیشه در تحلل و گداز پس اگر هر چه
بتحلیل رود و بدل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود و اما نامیه قوتیست که اجزای غذا را
که از بدل ما یتحلل زیاده باشد در اجزای مغتذی داخل گرداند بوجهی که مقدار مغتذی در اقطار
ثلثه زیاده گردد و زیادتی که در اجزای اصلیه باشد و آن اعضائیست که متولد شود
از نطفه یا از هر چیزی که بجای نطفه باشد کالعظام و الاعصاب و الرباطات و غیر ذلک
و نمو عبارت ازین بود و زیادتی که در اعضای غیر اصلیه باشد و آن اعضائیست که
متولد شود از خون کاللحم و الشحم و السمن و آنرا نمو نخوانند بلکه سمن و فربهی گویند
و مقابل نمو را ذبول و مقابل سمن را هزال خوانند و اما مولده مرکبست از دو قوت یکی
زیادتی غذا را بعد از هضم تابع منی گرداند و دیگری مهیا کند هر جزوی از اجزای منی را بجهة

قبول

قبول صورت عضوی از اعضا و لا بد است از قوتی دیگر بجهة تصویر هر جزو از اجزای منی که
مستعد شده بجهة صورت عضوی از اعضا و آنرا قوه مصوره خوانند و چون صور اعضا
مشتملست بر منافع و حکم و مصالح بسیار چنانکه در فن تشریح مبین شده و صدور آنها
بدون کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست لهذا المحقق طوسی قدس سره نفی قوه مصوره
نموده و صدور افاعیل محکمه متقنه مذکوره را از قوه طبیعیه عدیمة الشعور ممتنع شمرده
و بعضی دیگر از علما نفی قوی بالکلیه نموده اند و افاعیل منسوبه بقوی را اسناد بملائکه
کرده اند و اینجا هیچکدام در کار نیست چه با قول بوجود صانع حکیم علیم که همه موجودات
و موثرات مستند باویند عجب نیست اعطای قوتی و خاصیتی مر طبیعت را که صدور
افعال محکمه متقنه از وی بواسطه آن قوت و خاصیت ممکن گردد و وجود علم و حکمت
در مبدا اول کافیست و تحقق آن در هر مرتبه از مراتب وسائط لازم نیست و
صدور این افعال از ملائکه مقدسه بدون وساطت این قوی بل بمباشرت آن ذوات
مقدسه مر این افعال را که اکثر آنها خالی از خساستی نیست بسیار عجیبتر است از استناد
این افعال بقوی طبیعیه بتدبیر و تسخیر صانع حکیم خبیر و قبول این تردد عقل اقرب است
از اذعان این مراتب کثیره و از آنچه گفتیم معلوم شد که فعل قوت نامیه و مولده هر دو
موقوفند بفعل قوت غاذیه پس غاذیه خادم باشد مر هر دو را و فعل غاذیه نیز موقوفست
بافعال قوی اربع که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند و اینها را خادم غاذیه گویند

فصل چهارم از باب دویم از مقاله اولی در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه

در بین هر دو قوه قوای مذکوره مشترک بود میان انسان و غیر انسان و
نفس ناطقه را دو قوتی دیگر هست که مخصوص باوست یکی قوتی که با وجهتهای ادراک معقولات
بود بنظر و فکر و آن قوت بعینها جهة تاثریست که نفس را نظر بما فوق خود که مبادی
عالیه اند حاصلست که بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند و آنرا قوت نظری

و عقل نظری گویند و دیگر قوتی که بآن متهیای مزاولت افعال و اعمال شود که متأدی بغایات
و مصالح عقلیه تواند شد و آن بعینها جهة تأثیریت که نظر بما تحت خود که بدن و قوی
و آلات بدن باشد و برا حاصلست تا کما ینبغی تدبیر بدن تواند کرد و آنرا قوت عملیه و
عقل عملی گویند و بیشتر دانستی که نفس ناطقه اعنی جوهر مجرد متعلق باجسام اگرچه بحسب
ذات مجرد است از ماده بحسب فعل محتاج بماده است و مراد از فعل جمیع اموریست که از
نفس آید خواه فعل و تأثیر باشد و خواه قبول و انفعال پس نفس در جمیع ادراکات محتاج
باشد بماده اما در ادراکات جزئیه حاجتش بماده و آلات دانسته شد و اما در ادراک عقلی
کلی بسبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات نکند مفهومات کلیه برای او حاصل نشود و مفهومات
کلیه اگرچه در نفس مرتسم میشود نه در آلت اما آن مفهومات از انتزاع صور محسوسه حاصله در
الآلات در ذات نفس در آید پس نفس پیش از تعلق ببدن نه فاعل تواند بود و نه عاقل و همچنین
بعد از تعلق و پیش از استعمال الآلات خالی از جمیع صور ادراکیه و تحریکات ارادیه باشد و بعد از
استعمال آلات صور جزئیه در آلات حاصل شود اما هنوز از صور کلیه خالی بوده باشد تا وقتی
که تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در جزئیات مدرکه او را حاصل شود و نفس را در این مرتبه
اعنی بعد از تعلق و قبل از حصول تمیز مذکور که حیثیت او را در این مرتبه بجز قابلیت صور معقوله
عقل هیولانی گویند بسبب مشابهتی که با هیولی اولی دارد چه ذات نفس در این مرتبه از جمیع
صور علمیه خالی و قابل جمیع صور بوده باشد چنانکه هیولی در حد ذات خود از جمیع صور
جسمیه و نوعیه خالیست و قابلیت مر جمیع صور را دارد و گاه باشد که اطلاق عقل هیولانی بر نفس
این مرتبه کنند چنانکه بر نفس در این مرتبه و همچنین در سایر مراتب و بعد از حصول تمیز مذکور
تحت جزئی از صور علمیه که در ذات نفس مرتسم شود و صور مفهومات کلیه است که از تمیز
ما به الاشتراک محسوسات جزئیه بالضروره بتجرد و بعد و تکرر مشاهدات حاصل شود چون صورت
حرارت کلیه و برودت کلیه الی غیر ذلک و همچنین صور احکام کلیه که از تکرر مشاهده احکام

جزئیه حاصل شود چون صورت حکم کلی النقیضان لایجتمعان و غیر ذلک و اینها
علوم ضروریه باشند و نفس را در این مرتبه که علوم ضروریه ویرا حاصل شده باشد اما هنوز
از علوم نظریه چیزی حاصل نکرده بود و ملکه بسبب حصول ضروریات بالفعل استعداد
انتقال بنظریات ویرا بالفعل حاصل شده باشد گویا نفس این مرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب
رسوخ یافتن استعداد انتقال چه ملکه کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در
نفس و پیش از رسوخ یافتن حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند و بمرتبه رسد که
هرگاه خواهد استحضار نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب آنکه نظریات ویرا مخزون شده باشد
نفس را در این مرتبه یا نفس این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات مکتسبه اگر
چه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشد اما گویا بالفعل شده بنابر آنکه بغایت
قریب بفعل شده و در این مرتبه با آنکه جمیع معقولات نفس را حاصل شده اما همه مشاهد او و حاضر
در پیش او نمیشد بسبب شغلی و التفاتی که نفس را بغیر معقولات از امور بدنی هست
و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال مذکور همه معقولات مشاهد نفس باشند و
هیچگونه حجابی از ملاحظه معقولات نباشد نفس این مرتبه را یا نفس در این مرتبه را عقل مستفاد
خوانند بنابر آنکه باستفاده عقل فعال که مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل حاصل شده
و این مرتبه مر نفس کامل در علم و عمل را بعد از مفارقت از بدن حاصل شود اما آیا با وجود
تعلق ببدن نیز حاصل تواند شد یا نه خلافست علما را و برین بعضی بر آنند که احیانا
تواند شد کالبرق الخاطف و این مرتبه غایت کمال قوت نظری باشد پس نفس را در
تحصیل کمال قوه نظری چهار مرتبه باشد یکی نفس کامل و آن عقل مستفاد بود و سه دیگر
استعداد کمال چه استعداد و قریب و بعید و متوسط شود و قریب عقل بالفعل و متوسط
عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی و این مراتب اربعه مر نفس را چنانکه نظر بجمیع معقولات
متصور شود و نظر بهر مسئله مسئله نیز حاصل باشد و عقل مستفاد اگرچه متأخر باشد از

نفس را در مرتبه ...

عقل بالفعل در بقا اما مقدم باشد در حدوث چه معقول تا حاصل نشود و تکرر نشاید
واقع نشود و مخزون نتواند شد این بود مراتب استکمال نفس بحسب قوه نظری و
اما مراتب قوت عملی آن نیز چهار است اول تهذیب ظاهر و آن حاصل شود باستعمال شرایع
الهی و امتثال اوامر و اجتناب از نواهی دوم تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق ذمیمه
و آراسته شدن بشیم حسنه و صفات کریمه و نفی کردن از خاطر هر چه شاغل بود از توجه
بعالم ملکوت تا میسر شود اتصال بمبادی عالیه و مجردات عقلیه سوم ملکه کردن
اتصال بعالم ملکوت چهارم مقصور گردانیدن نظر را بعد از حصول ملکه اتصال بملاحظه
عظمت و جلال الهی و مطالعه انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتهای قادرین را مضمحل
در جنب قدرت کامله الهی بیند و همه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند و همه وجود و
کمالات موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید و این مرتبه کمال مراتب قوت عملیت
و چون انسان باین هر دو کمال نظری و عملی آراسته شد انسان کامل عبارت از آن باشد
و این مرتبه اقصی جمع بین الکمالینست که حکمای الهیین سعادت حقیقی خوانند و این بهشت حقیقی
و جنت عدن که برای متقیان مهیا شده و آدمی باید که همت بلند دارد و از مرتبه نظر طمع
ندارد و بصعوبت آن محجوب نشود که حق سبحانه و تعالی بلطف تکلیف و وضع شرایع این راه
آسان کرده و همه بندگان را باین سعادت عظمی خوانده و بالجمله ایمان بوجود این مرتبه و بامکان
آن از مقدمات انسانیت و مقدمات سعادتست بیت از ایشان نیستی بکوش از ایشان
بر ایشان نیستی بکوش بر ایشان فصل پنجم از باب دوم از مقاله اولی در مناسبت نفس ناطقه
با بدن و بیان آنکه مجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادی جسمانی تواند شد بدانکه اگرچه نفس
ناطقه جوهریست مجرد روحانی و بدن جسمیست کثیف هیولانی و ما بین تجرد و هیولانیت
و تروح و جسمانیت غایت بعد و نهایت منافات واقع و ثابت لیکن آن قدر مباینت
و دوری عظیمی که پنداشته میشود میان نفس و بدن واقع نیست بلکه نهایت قرب و مناسبت

و نهایت بحیثیتی که منجر باتحاد شده و دلیل اتحاد آنکه نزد محققین هر طایفه از علما بوضوح
پیوسته که در بدن با کثرت قوی و آلات ادراک مدرکی نیست مگر نفس و تو همی که جمعی
کرده اند که مدرک جزئیات نیست مگر قوی در نهایت اضمحلال و بطلانست و هر که تامل
نماید و رجوع بوجدان خود کند بیقین داند که مدرک و حاکم در ولایت بدن او
مگر یکی حتی نزاع و خصومت و معارضه که در میان قوی شهوت و غضب و عقل واقع میشود
مختلف متفرق بیند داور و میانجی کن و حاکم و رافع نزاع و خصومت نبیند مگر یکی را
و آن یکی همانرا داند که خودی خود را بآن داند و اشاره بلفظ انا بسوی وی کند و
همچنین نزد محققین ثابت شده که لذت و الم راجعند بادراک چه لذت نیست مگر ادراک
امری که ملایم و لذیذ باشد و الم نیست مگر ادراک امری که ناملایم و موذی بود و دلیل
برین آنکه اگر کسی استعمال ملاذ کند یا موذی و منافی باو برخورد و او غافل
باشد و مشغول بفکری و اندیشه دیگر اصلا از آن لذیذ لذت نبرد و از آن موذی
اذیت نکشد پس هرگاه مدرک در بدن نباشد مگر نفس و لذت و الم نباشد مگر
ادراک لذیذ و منافی پس ملتذ و متالم نباشد مگر نفس هر چند لذت و الم جسمانی باشد
و ظاهر است که لذت و الم جسمانی نفعیت یا ضرری که حاصل شود در بدن مثلا یکی
از مولمات جسمانی تفرق اتصالست و تفرق اتصال واقع نشود مگر در بدن و حال آنکه
الم از آن کشد مگر نفس و چنانکه تصور کنند که چیزی مگر از و جدا میشود و یا بمیرود
محلا از حمت و ایذای آن نرسد مگر نفس و موذی نباشد مگر در بدن و رسیدن ایذای
وی بنفس آن باشد که نفس ادراک موذیی که در بدنست نماید و خود متاذی شود و
حال آنکه متاذی نباشد مگر چیزی که اذیت در او باشد و همچنین اصحی متاذی شدن
نفس باذیت بدن مجازی نیست بلکه در حقیقت و در واقع نفس متاذیست پس و من
نتواند بود مگر بسبب اتحادی که میان نفس و بدن باشد اتحادی که میان صورت

مادة است پس نفس فی الحقیقة با وجود تجرد صورت بدن باشد اما صورتی که قایم
نیست بماده و بدن مادة نفس پس غایت مناسبت و نهایت قرب ثابت شد میانه
نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان صورت است و ماده و مثالی که مناسب
نفس و بدن باشد در غایت بعد از وجهی و غایت قرب از وجهی در میان جزئیات
محسوسه قشر و لب تواند بود چه با کمال مباینتی که میان قشر و لب واقعست کمال مناسبت
نیز واقعست چه قشر قشر این لب است و لب لب این قشر و هیچ قشر نزد دیگر نسبت
بلب و از لب بقشر مثال دیگر لب با دهنی که در لب است چه دهن لطیف لب است و
لب کثیف دهن و همچنین گویا نفس لطیف بدنست و بدن کثیف نفس اما با وجود مناسبت
میان مثال و ممثل توهم نکنی که نفس در بدن چون دهن باشد در لب چه دانستی که
نفس مجرد ذاتست و قایم بذات نیست و مجاور و مقارن بدن نیز نیست مقارنت و مجاورتی
که در میان اجسام و جسمانیات است محصلا نفس و بدن با آنکه مجرد محض است و دیگری
مادی محض با هم چندان قرب و مناسبت دارند که هیچ موجودی از موجودات روحانی
با وجود مشارکت با نفس در روحانیت چنان مناسبتی و قربی با نفس ندارد که بدن با نفس
دارد و مراد روحانیتست که در سلسلهٔ نفس واقع نباشد چه مناسبت علت با معلول
مثل مناسبت نفس است با بدن یا زیاده بر آن و همچنین هیچ موجودی از موجودات
جسمانی چنان قرب و مناسبتی ندارد با بدن که نفس با بدن دارد و سر آنست که
طبقات موجودات بهم متصل باشند چه در هر طبقه از طبقات موجودات کامل و ناقص
و شریف و خسیس یافت شود و خسیس طبقه که بالاتر باشد با شریف طبقه که در تحت طبقه
اولی باشد پیوسته باشد مثلا در میان روحانیات طبقهٔ عقل بالاتر از طبقهٔ نفس است و اشرف
افراد نفس پیوسته است با دون افراد عقل چنانکه نفس خاتم الانبیا که اشرف افراد نفوس
ناطقهٔ انسانیست بحسب مدد فطرت در مرتبهٔ عقل فعالست که دون افراد عقول مجرده است

صح

و بحسب مدد فطرت بجهت آن گفتیم که حق آنست که بحسب منتهای کمال نفس خاتم
مرتبهٔ عقل اول که اشرف عقول فعاله است پیوسته است و در میان مرکبات معدن ادون طبقات
موالید ثلثه است و حیوان اشرف آن و نبات متوسط و جنس معدن بجنس نبات در مرجان
پیوسته است چه اخس افراد نبات رستن و نمو کردن قبول کند و مرجان نیز قبول کند
جنس نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته است چه اخس افراد حیوان لا محاله حس لمس داشته
باشد و قبول القاح کند و نخل نیز چنین است و در میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در
مرتبه پیوسته باشند با اخس افراد انسان و اینمعنی اعنی پیوستگی طبقات موجودات بهم
و عدم فرجه یا فاصله یا جنبی در میان هر دو طبقه از مقررات مسائل حکمت و گفته اند نفس
مرتبهٔ تنزل عقلست و طبیعت جسمی مرتبهٔ تنزل نفس و گویا عقل نازل شده و نفس گشته و
نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صور نوعیه است که مبادی تاثیرات
در عالم اجسام تاثیراتی که مقرون نباشد باراده و شعور نبود و ظاهر است که در عالم کاینات
اشرف افراد طبیعت طبیعت بدن انسانست و اخس حالات هر نفسی حالت مدد فطرت
اوست که خالیست از هر گونه ادراکی و تحریکی و آن مرتبهٔ عقل هیولانیست که اخس مراتب
اربعهٔ نفس ناطقه است پس مرتبهٔ عقل هیولانی و مرتبهٔ طبیعت بدن انسانی یکی باشد در مرتبهٔ
وجود پس همچنانکه طبیعت صورت نوعیه بدن جنین بود پیش از دمیدن روح بعد از
دمیدن روح نیز همین روح دمیده شده که عقل هیولانی عبارت از وست صورت
نوعیه بدن باشد پس نفس ناطقه صورت نوعیه بدن باشد با وجود تجرد و استعدادی
در بدن نباشد و جمعی از علما بنا بر صعوبت فهم این مسئله و توهم امتناع صورت بودن
مجرد مر مادی را برین رفته اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه مبدا و علت
صورت نوعیه بدنست یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن چون
فیضان قوی بر اعضا و این مذهب مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد

فصل ششم از باب دویم از مقالهٔ اولی در بیان حادث شدن نفس ناطقه بحدوث بدن

بدانکه انسان بحسب صورت ظاهری جسمانی حیوانی اعنی بحسب صورت بدن من حیث
هو بدن نوع واحد باشد از انواع حیوان چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر آن چه
بدن فرسی لامحاله نوع واحد باشد و تفاوت نبود در میان افراد او مگر بعوارض لا
بالفصول و همچنین بین بقری و غنمی الی غیر ذلک و شک نیست که بدن انسانی نیز چنین
باشد غایتش چون نفوس سایر حیوانات مادیست نه مجرد و قایمست بماده بدن نه قایم
بذات خود لهذا کسی شک نکرده درین که هر یک از فرس و بقر و غیر آن از حیوانات غیر
ناطقه مطلقا نوع واحد باشد و بعضی شک کرده اند درین که انسان مطلقا نوع واحد
باشد و تجویز کرده که انسان اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلفه
باشد بنابرین که نفس ناطقه انواع مختلف باشد موجب این گمان دو خبرست یکی
بعد ما بین النفوس در سعادت و شقاوت و خیریت و شریت و دیگری ورود
بعضی روایات مشعره باختلاف مثل الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة و
پوشیده نیست ضعف وجهین چه اول مجرد استبعاد است و دویم اشاره
باختلاف استعدادات و نفس ناطقه اگر چه مجرد است و قایم نیست بماده بدن تا وحدت
نوعیه بدن موجب وحدت نوعیت نفس باشد لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه تا وجود
تجرد صورت نوعیه بدنست و صورت نوعیه نوع واحد نتواند بود دیگر نوع واحد پس
نفس ناطقه انسانی نوع واحد باشد و تکثر نوع واحد بذات یا بامری که داخل
باشد در ذات نتواند بود و بلکه بامور باشد از خارج ذات و امور خارجه دو
نوعست لازم و عارض و تکثر نوع واحد بسبب امور لازمه نیز نتواند بود چه امری که لازم
ذات باشد از و منفک نتواند شد پس اگر ذات منکثر شود بدو فرد مثلا که حد آنها
فرد از فردی دیگر بامری باشد که لازم ذاتست چون ذات در فرد دیگر نیز متحقق است

پس اگر لازمی که در یکفرد هست در دیگری نیز بعینه باشد تعدد متحقق نشود و اگر در فرد
دیگر نباشد و حال آنکه ذات در فرد دیگر هست لازم ذات از ذات منفک شده باشد
و این محالست پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات و بسبب لازم ذات نتواند بود
بلکه بسبب امور عارضه باشد و هیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطه
بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل چه فصل ممیز نفس
از عقل همینست پس بذات خود معروض هیچ عارض نتواند بود پس تکثر نفس ناطقه
بجهة بدن باشد و چون تکثرش از جهة بدن باشد وجود هر فردی از افراد نفس ناطقه
نیز بسبب بدن باشد چه معنی فردیت مگر ماهیت نوعیه محفوف بعوارض مشخصه
یعنی معنی نوعی که معروض عوارض مشخصه باشد و چون عوارض از جهة بدن باشد وجود
فرد نیز از جهت بدن باشد و بسبب استعداد بدن باشد پس هیچ فرد از افراد نفس
ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند شد و اینست معنی حادث شدن نفس
با حدوث بدن و چون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی که مشعر
باشد بر تقدم مأول باشد مثل الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف
و ما تناکر منها اختلف و مثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام و دور
نیست که مراد از حدیث اول تشبیه تناسب و تنافر ارواح باشد که مبنی است بر
قرب و بعد امزجه ابدان و مراد از حدیث دویم تقدم ارواحی باشد که مآل حال
نفوس ناطقه بعد از استکمال اتصال بآن ارواحست و آن عقول مجرده و نفوس
فلکیه است و ازین قبیلست حدیث اول ما خلق الله العقل او روحی چه اشاره است
بعقل اول که مرتبه اش با مرتبه نفس مقدس نبوی بحسب مآل یکیست و همچنین است
احادیثی که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیای انبیا صلوات الله علیهم
اجمعین وارد شده

فصل هفتم از باب دویم از مقاله اولی در بیان بطلان تناسخ

یعنی نقل نفس ناطقه از بدنی بعد از موت به بدن دیگر انسانی و آنرا نسخ گویند یا به بدن
حیوان دیگر غیر ناطق و آنرا مسخ گویند و یا بجسم نباتی و آنرا فسخ گویند و یا بجسم
معدنی و آنرا رسخ گویند و دلیل بر امتناع نقل مطلق آنست که دانستی که نفس ناطقه
صورت نوعیه بدنست و تشخص شخص بتشخص صورت نوعیه وی چه بر سبیل ابهام در
قوام تشخص معتبر است لهذا تبدلات و تحللات کثیره که واقع شود در بدن موجب تبدل
تشخص نیست و تشخص کودک مثلاً بعینه تشخص شیخ سالخورده است خواه در انسان و خواه
در سایر حیوانات و خواه در نباتات و فرقی نیست درین معنی میان تجرد صورت نوعیه چنانکه
در انسان و میان مادیت صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان چه صورت غیر انسان اگرچه
قائم بماده است اما جوهر است نه عرض اگر عرض میبود تبدل موضوع لامحاله موجب
تبدل وی میشد اما تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهریه نیست پس مادام که صورت
نوعیه شخصیه باقیست تشخص برقرار است هرچند ماده متبدل شود چون این مقدمه
دانسته شد گوئیم اگر نفس زید مثلاً که صورت نوعیه زید است منتقل شود به بدن عمرو
و یا بدن حیوانی دیگر یا غیر آن لازم آید که شخص عمرو مثلاً بعینه شخص زید باشد و
بطلان این از اجلای بدیهیات است دلیل دیگر دانستی که تشخص نفس مستفاد از بدنست
و معنیش اینست که استعداد خاصی که مر بدن زید را مثلاً در وقت فیضان روح حاصل
باشد موجب اینست که از مبداء فیاض خصوص این نفس شخصیه که نفس زید است فایض
شود پس اگر نفس زید منتقل شود به بدن عمرو خالی ازین نیست که بدن عمرو مستعد خصوص
این نفس زید بوده باشد یعنی که اگر نفس زید حاضر و مهیا می بود نفسی که فایض میشد بر بدن
عمرو بعینها همین نفس زید میبود و یا نه پس اگر مستعد خصوص نفس زید بوده
لازم آید اتحاد بدنین چه خصوصیت مستفاد از شی لامحاله غیر خصوصیت مستفاد از
غیر آن شی باشد و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری البطلانست و ایضاً لازم

آید

آید جواز تعلق نفس واحده به بدنین در حالت واحده چه لامحاله جایز بود مستعد شدن
بدن عمرو بهمین استعداد خاص در وقت حیات زید و بطلان این نیز بدیهیست و اگر
مستعد خصوص نفس زید نبوده لازم آید که تعلق نفس زید بوی تخصیص بلا مخصص
باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع خویش ازین کتاب بیاید ان شاء الله العزیز
اگر گویند خاصیت بدن عمرو منع نفس تا وجود نفس مفارقت کرده از بدن زید کافیست
در تخصیص جواب گوئیم جایز است مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی که
نفوس مفارقه متعدد باشند و با هیچ نفسی مفارقت کرده مهیا نباشد دلیل
دیگر بعد ازین ان شاء الله العزیز اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود موجود نتواند
شد خواه فاعل موجب باشد خواه مختار و وجوب وجود نفس ناطقه باستعداد بدن
تمام شود پس اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص نفسی وجود آن نفس واجب
شود و با وجود آن نفس اگر نفسی دیگر مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق به بدن مذکور
تواند گرفت لازم آید تعلق نفسین به بدن واحد و این ضروری البطلانست چه
هر شخصی بالضروره نداند خود را مگر صاحب یک نفس و نتواند بود که نفسی که بدن مستعد
او شده همین نفس مفارقت کرده باشد و الا لازم آید جواز استعداد بدنین برای
خصوص نفسی و این مستلزم جواز تعلق نفس واحده است به بدنین در حالت واحده
چنانکه مذکور شد و اگر بدن مستعد خصوص نفسی نباشد وجود خصوص نفسی برای
وی و همچنین تعلق خصوص نفس بوی محال باشد چه تعلق نیز امریست ممکن که تا واجب
نشود موجود نتواند شد و بر شق اول این دلیل اعتراض میتوان کرد که شاید وجود
نفس برای بدن مشروط باشد بیافت نشدن نفس مفارقی چنانکه مشروطست باستعداد
بدن پس لازم نباید تعلق نفسین به بدن واحد چرا که ما در نفسی که بدن مستعد او باشد
خصوصیت اعتبار کرده ایم و استعداد خصوص نفسی مشروط بعدم نفس مفارقه نتواند

بود چه اگر نفس مستعد لها همین نفس مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدمش
باشد و اگر غیر او بود نفس مفارقه مانع وجود او شوانده بود بالضروره و وجود معلول
مشروط بعدم چیزی که مانع از وجود معلول نیست نتواند بود و این دلایل شبه براهین
قطعیه است بر بطلان نقل مطلقا و بر بطلان تناسخ و دلایل اقناعیه تر که موجب زیادتی
اطمینان شود بسیار است و ما از انجمله دو دلیل ذکر کنیم دلیل اول شک نیست که بدن
آلت نفس ناطقه است که بآن آلت استکمال خود تواند کرد و بدن جنین چون هنوز در
کمال ضعف و فتور است و اعضای وی متکامل نشده و عظام و اعصاب مستحکم نگردیده
مناسب او نیست مگر نفسی که مانند او باشد در عدم استحکام و عدم فعلیت تامه و
آن مرتبه عقل هیولانیست که بالقوه محضست و از و نیاید مگر کاری که از طبیعت نیز
آید و نفس مفارق شده از بدن لامحاله بالفعل شده و بکار در آمده و استعمال آلات کرده
و قوی شده پس نتواند بود که تعلق گیرد ببدن جنین و این دلیل اگرچه بحسب
ظاهر اقناعیست بنا بر آنکه مبنی است بر مناسبت و عدم مناسبت اما اگر استقصا
کرده شود ظاهر گردد که از براهین قطعیه است که مفید یقینست دلیل دوم شک
نیست که نفس ناطقه ادراک معقولات اگرچه در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود
کند نه بآلت و معقولات در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه
بتمرن و مزاولت آلات بهم رسد اما در ذات نفس بهم رسد و مستحکم گردد بحیثیتی که
بفقدان بدن مفقود نشود پس اگر نفس یکی از ما مثلا از بدنی دیگر منتقل شده بودی
ببدن ما بایستی که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه در حین تعلق بدان بدن سابق
الحال در وقت تعلق باین بدن که در وی هستیم بیاد ما افتادی و بکار ما آمدی و
اگر همیشه و همه کس را نبودی احیانا بعضی از مردم را بودی و حال آنکه بالضروره
هیچکس را نیست و این دلیل نیز در قوت قریبست بدلیل اول دلیل سوم اگر

لازم بودی منتقل شدن نفس بعد از مفارقت ببدن دیگر بایستی که همیشه عدد
ابدان هالکه با عدد ابدان حادثه برابر بودی و حال آنکه نه چنین است چه بسیار افتد
وبای عامی حادث گردد یا قتل عامی واقع شود و بدنهای بسیار هلاک گردد که مثل
آنها بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث نشود و این دلیل بقوت دلیلین سابقین
نیست **فصل هشتم از باب دویم از مقاله اولی در اثبات نفوس فلکیه مجرده عاقله**
چون بحس و رصد معلوم شده که افلاک متحرکند بحرکات دوریه و حرکت مستدیره
از طبیعت عدیمة الشعور صادر نتواند شد چه حرکت مستدیره طلب وضعیست و ترک
همان وضع بعینه و ترک و طلب نسبت بشیء واحد از طبیعت صادر نتواند شد چه طبیعت
هر چه را طالب باشد همیشه باشد و هر چه را کاره همیشه کاره باشد بخلاف نفس که ذی شعور
و اراده است پس تواند بود که شیء واحد مطلوب و مراد وی باشد بوجهی و مهروب عنه
او باشد بوجهی دیگر یا وقتی مطلوب او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب پس حرکات افلاک
ارادی باشد نه طبیعی و اراده فلک عقلی تواند بود نه حیوانی چه اراده حیوانی تابع
شهوت و غضب باشد و شهوت و غضب در فلک نتواند چه شهوت میل جلب ملائم
جسمانیست و غضب میل دفع منافر جسمانی و چون در فلک تضاد و انفعال تجددی
منتفی است و تحلل و فساد را در آن راه نیست پس ملایمت و منافرت جسمانی در و
نبود چه این هر دو فرع تاثر و تاثیر جسمانیست و تاثر و تاثیر فرع ضدیت و انفعال و
تجددی پس اراده فلک عقلی باشد و اراده عقلی تابع تصور کلیات که کار مجردات
از مادی پس نفس فلک مجرد باشد از ماده چون نفس ناطقه انسانی و چون تجرد
نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذوات مجرده عقلیه نیز هست چه اراده
عقلی مستدعی مراد عقلیست و اراده عقل خالی از شهوت و غضب متعلق نشود
مگر بخیر بالذات و خیر بالذات آن بود که در وی عدم و فقد نبود چه مناط شریت عدمست

وچون در وعدم نبود حاجت و فساد نبود پس باید مجرد باشد چه در ذات مادی حاجت
ماده و وضع و موضوع باشد و مجرد نفسی نتواند بود چه نفس در فعل محتاج بود
بماده پس مراد فلک در حرکت امری بود مجرد از ماده ذاتا و فعلا اما ذات مجرد
مقصود بحرکت نتواند بود و همچنین کمالات غیر متعدیه از ذات نیز نتواند بود
بلکه کمالی باید که فایض شود از ذات مجرد و چون فیضان موقوف بمناسبت است
پس حرکت سبب حصول مناسبت باشد و وجه مناسبت تشبه متحرک تواند بود در
حرکت بذات مجرد چه حرکت فلک واسطه رسیدن نفعست بکائنات
چه امور کائنات مستندات باوضاع افلاک پس فلک حرکت بجهت آن کند که متشبه
شود بمجرد در ایصال نفع بغیر و بسبب این مشابهت و مناسبت مستحق شود فیضان
کمالات او نمیتواند بود که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد چه مراد
عقلی باید خیر و کمال بود بجهت مرید و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست اما
سبب و واسطه کمال و خیر تواند شد پس چون مقصود افلاک در حرکات تشبه
بمبادی مجرد بود و حرکات مختلف باید که متشبه به متعدد باشد پس مبادی مجرده متعدده
ثابت شود و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود و یا عقل و واجب الوجود متعدد
نتواند بود بنا بر دلیل توحید پس مبادی مجرده عقلیه ثابت باشد بعدد افلاک
کلیه تسعه چه واجب الوجود متشبه به حرکت نتواند بود چه حرکت سبب مشابهت
در واسطه فیض بودن شود و واجب الوجود مبدا فیض است نه واسطه فیض و فیضان
علوم و کمالات بر نفوس ناطقه انسانیه نیز مستدعی عقلی دیگر است چه نفس
ناطقه بحسب فطرت بالقوه محض است و لا بد است از عقلی که اخراج وی کند از
قوت بفعل و از نجهة وی را عقل فعال گویند یعنی بالفعل گرداننده نفوس ناطقه پس عدد
مجموع عقول ده باشد و اینها عقول سلسله طولیه اند و در مرتبه هر عقلی از

عقول

عقول که بازای افلاک مرکب اند عقول متعدده باشند و اینها عقول
عرضیه اند و از جمله عقول عرضیه عقولیند که در مرتبه عقل عاشر واقعند بازای انواع کائنات
و اینها را ارباب انواع و ارباب طلسمات نیز گویند و عقل فعال خزانه معقولات نفس ناطقه
انسانی باشد بدلیل ذهول چه نفس گاهی ذاهل شود از معقولات خود و وقتی دیگر باز آرد
بی آنکه محتاج بکسب جدید بود و حال آنکه معقولات نفس مرتسم در ذات نفس شود نه در
قوتی از قوای نفس مانند صور محسوسات پس اگر در حالت ذهول معقولات در ذات نفس
مرتسم بودی ذهول و غفلت از آن ممکن نبودی پس در آنوقت آن صور از ذات نفس زایل
شود و در عقل فعال باشد چه آن صور معدوم نتواند شد و اگر نفس را ربطی بعقل
فعال بهم نرسیده بودی که هر گاه خواهد رجوع باو تواند کرد چنانکه کسی رجوع بخزانه خود
کند هر آینه در وقت یاد آوردن آن صور معقوله محتاج بکسب جدید بودی و مراد از خزانه
بودن عقل فعال برای نفس همینست که ربط مذکور بهم رسد و بنا برین در وقت نسیان
نفس مر آن صور را بحیثیتی که محتاج بکسب جدید شود آن صور همان در عقل فعال مرتسم
باشد لیکن ربط مذکور نمانده باشد و معنی خزانگی بر طرف شود پس آن صور در آنحالت
در خزانه نفس هم نباشد چنانکه در نفس نیست لهذا محتاج بکسب جدید باشد و تسمیه
این ذوات مجرده بعقول و تسمیه محرکات فلکیه بنفوس اصطلاح حکمت و بلسان
شرع ملائکه مقربین عبارت از ایشان باشد و احیانا در احادیث لفظ عقل وارد شده
و مراد عقول مجرده است و افلاک را قوای دیگر هست که ادراک اوضاع جزئیه بآن کنند
و بجای خیال ما باشد و اینها را نفوس منطبعه گویند و جمیع جزئیات که درین عالم موجود
شوند در نفوس منطبعه فلکیه مرتسم باشد **فصل نهم از باب دوم از مقاله اولی در بقای
نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن و بیان لذت و الم روحانیین و ذکر سعادت و شقاوت
حقیقیین** چون ثابت شد که نفس ناطقه جوهریست مجرد از ماده و قایم نیست بماده بدن

پس موت و فساد بدن موجب موت و فساد وی نبود و خود بخودی نیز قابل طریان عدم
و فنا نیست چه طریان عدم بر موجود از غیر ضد و منافی تواند بود و مجردات را ضد
و منافی نیست چه تضاد و منافات مخصوص در ابعاد خصوصا عالم کون و فساد است
و نفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد بسبب تعلق ببدن نیست و گرنه بالذات از
جمله مجردات است و واقع در عالم مجردات و هرگاه فساد بدن موجب فساد وی نشود
از هیچ راهی دیگر فساد با و راه نتواند یافت پس نفس ناطقه و سایر مجردات قابل
هیچگونه عدمی نباشد مگر عدم ذاتی و این که در قرآن مجید وارد شده که کل شیء هالک
الا وجهه پس محقق محمول بر عدم ذاتیست چنانکه از ابو یزید نقل شده که در وقت
شنیدن حدیث کان الله و لم یکن معه شیء از روی تاکید در تصدیق گفت الآن
کما کان و میتواند بود که آیه کریمه محمول بر ظاهر تر باشد باعتبار مستقبل در قیامت
کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار ماضی در ازل که حدوث عالم به آن
متحقق شده بانطریق که عدم ذاتی اشیا در ترد قیامت کبری در لحظه از لحظات
دهریه زمانیه جلوه کند و ظاهر شود و وجود اشیا در آن لحظه باطن و مختفی گردد بسبب
ظهور و استیلای وجود حقیقی واجبی انتهی مقدمه بتقریبی مذکور شد اکنون بر سر مطلب دوم
رویم و گوییم چون نفس مفارقت کند از بدن لامحاله قایم باشد بذات خود پس اگر کامل
شده باشد در علم و عمل و چنانکه مفارق شده از بدن و ازین عالم مجرد باشد از آثار
آن هم بحیثیتی که در وی اثری از آثار بدن و این عالم نمانده و در رسوخ نیافته باشد و بازای
آثار این عالم آثار آن عالم که علوم و فضایل حقیقیه و اخلاق و ملکات حسنات در او راسخ
گشته بالکلیه متخلط و منسلک شود در سلک مجردات عقلیه و متلذذ باشد بلذات حقیقیه
چه لذت حقیقی لذت روحانیست اعنی ادراک ملائمات روح مجرد که غذای حقیقی نفس ناطقه
مجرده است چه غذای هر چیز آنست که قوت او بآن افزاید و قوت شیء بملائم وی افزاید

باشد

لذت دانستی که نیست مگر ادراک ملائم و ملایم نفس مجرد امور عقلیه و انوار علمیه است
و مشاهده ذوات مجرده که در حسن و بها هیچ چیز بان نرسد و آنچه مردم لذتش میدانند
اعنی ادراک ملایمات جسمانیه از امور شهویه و غضبیه در حقیقت لذت نیست بلکه
راجع شود بدفع الم و با وجود آن تکرار و استمرارش مولم و ممل باشد و بر تقدیری که لذت
باشد شک نیست که محفوف بانچه است بمکاره و آلام غیر محصوره و لذتی صرف محض
خالی از کدورات در نشاء دنیا و عالم اسفل مخلوق نگشته چنانکه حضرت امام زین العابدین
علیه السلام فرموده حیرانم از جماعتی که لاف عقل زنند و حسرت بر غیر موجود خورند و در
طلب چیزی که اصلا مخلوق نگشته عمر صرف کنند پرسیدند که یا ابن رسول الله چه چیز است
که مخلوق نگشته و مردم طالب اویند فرمود که آنچیز راحت در دنیا چه راحت در
آخرت مخلوق شده و مردمش در دنیا جویند و این طلب امریست محال پس چون
نفس ناطقه مجرد شود و بان لذت که بیان کردیم برسد بهره آنست در آن لذت جاوید بماند و
آن لذتیست و مرادی که هیچ لذتی و مرادی باو نرسد و اینست حقیقت سعادت که موعود است
برای مومنین و جنت حقیقی که معده و مهیاست برای متقین و وجود جنت جسمانی نیز
متحقق است اما سعادت این طبقه اعنی کاملین در علم و عمل در جنت جسمانی نیست بلکه
آن سعادت متوسطین از اهل ایمانست و اگر العیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت
حاصل نکرده باشد و تصورات مطابقه و تصدیقات حقه در او حاصل نشده و از
ادای طاعات و فعل خیرات ملکات فاضله و اخلاق ستوده در او رسوخ نیافته و بازای
آنها آرای باطله و اعتقادات فاسده در او مرتسم شده و میل شهوات و نیل امانی در او
ملکه گشته و صفات ذمیمه و اطوار غیر مرضیه در او خلق و عادت گردیده و مع جمیع ذلک
شعوری او را نیز بکمالات باشد و تصور مراتب علیه کرده بود چون بخود افتد هیچ
ملایم جوهر خود با خود نه بیند و همه منافی بیند و دست از همه آنها که ملایم و لذت بخش بدان داشته

علیه

کوتاه گشته وطرق وصول ونیل شهوات حسیه وهوسات ولذات بهیمیه وسبعیه بالکلیه
مسدود گردیده ورغبت بدان وخار خار آن در نفس ریشها دوانیده وهر ریشه از آن
افعی جان گزایی شده سر در جان بیچاره نهاده هر آینه ویرا در این حالت المی روی نماید
وعذابی فرو گیرد که نسبت آن الم وآن عذاب با این المها وعذابهای دنیوی چون نسبت
آتش دوزخ باشد باین آتشها ودر آن وقت بداند حقیقت آنچه در حدیث آمده که خدای تعالی
آتش دوزخ را هفتاد نوبه شسته وبدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود بدان منتفع توانند
شد واینست شقاوت حقیقی وحقیقت نار که ماوای کفار وفجار ومثوی المتکبرین الی
ابد الآباد اعاذنا الله تعالی منها وجمیع اولیائه بفضله وکرمه واین که بیان کردیم سعادت
وشقاوت روحانی وجنت ونار معنویست که وصول بآن ودخول در آن بمجرد مفارقت
نفس از بدن محقق شود واما لذت والم جسمانی وبهشت ودوزخ ظاهری بعد از بعث
ابدان در قیامت بظهور خواهد رسید این بود بیان حال کاملین در علم وعمل اعنی
نفوسی که با عدم علم وعمل صالح متصف باضداد آن اعنی جهل مرکب وشرارت باشند واز
اینجا توان دانست حال متوسطین در علم وعمل نیز اما حال کاملین در علم مفرطین در عمل
آنست که ایشان مدتی در عذاب باشند وبر تقصیر در اعمال صالحه متالم ونادم وتائب
وندامتی بغایت ونور علم ایشان مکدر بظلمت اعمال سیئه تا آنکه آخر برکت انوار علوم
حقیقیه ومعارف الهیه که حاصل کرده باشند زنگ سیئات اعمال از آینه جوهر ایشان
زدوده شود ورحمت الهی ادراک نماید اما حال کاملین در عمل مفرطین در علم که از اهل شعور
وذکا باشند ودر تحصیل علوم حقیقیه ومعارف یقینیه تقصیر کرده وبتقلید محض اکتفا
نموده آن عمل که کرده باشند چندانی بکار ایشان نیاید همین قدر باشد که از جمیع اعمال
معذب نباشند اما از تقصیر در علم همیشه در تالم وندامت عظیم که عذاب روحانی عبارت
از آنست گرفتار باشند وتواند بود که اگر تقلید محققین کرده باشند نه مبطلین از

وبالغین در خسران علم وعمل

عذاب جسمانی ودوزخ ظاهری ناجی شوند واگر مقلد مبطلین باشند از آن نیز نجات
نخواهند داشت واما حال کاملین در عمل قاصرین در علم که ایشان از شعوری وذکائی
نبوده که بآن تحصیل علوم حقیقیه توانند نمود وتخصیص که تقلید محققین کرده باشند
ایشان را عذابی والمی اصلا نبود چه از طریق عمل بالعرض مستحق عذاب نباشند واز
عدم علم نیز المی نباشد چه ادراک مرتبه کمال علمی نکرده اند وشعور بآن ندارند تا المی حاصل شد
که از فقدان آن المی حاصل شود واکثر اهل جنت جسمانی این طبقه باشند وایشانند
مراد از بله در حدیث اکثر اهل الجنة البله واما نفوس ساذجه محضه وعقول هیولانیه
که خالی باشند از معقولات وصور کلیه تحصیلا وتقلیدا چون نفوس اطفال بعضی
رفته اند بهلاک وفنا این نفوس بعد از فساد بدن بسبب آنکه قوام وفضیلت
نفس بصور عقلیه است چون این نفس بالقوة محضست وخالی از صور جمیع پس اورا
قوامی وفعلیتی نباشد که تواند باقی بودن واین مذهب را شیخ ابو علی سینا وغیر
او از محققان ضعیف دانسته اند وشیخ فرموده که علوم ضروریه واحکام بدیهیه
هیچ نفس از او خالی نیست در فعلیت نفس ناطقه کافیست پس باقی تواند بود واین
سخن صحیحست اما اینکه نفس طفل در هر سنی که باشد پیش از سن تمیز وتمیز البته
علوم بدیهیه در او حاصل وبالفعل باشد جای نظر وتاملست ومیتوان گفت که
علوم ضروریه چون فطریست بالفعل بودن الحال اعنی در وقت تعلق منافات با
بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارد چه بالفعل بودن اعنی ملتفت الیه ومشعور
بودن لازم ندارد بودن را بلکه میتواند بود که باشد ومشعور به نباشد بسبب آنکه
اشتغال بامور بدن که هنوز در کمال ضعف است حجاب شود ومانع گردد وارتسام بودن
علوم ضروریه که بالفعل موجود باشند این بود توجیه کلام شیخ ومن میگویم که نفس
ناطقه همین که موجود وحادث شد حاصل شود اورا علم بذات خود بالفعل چه علم

تعین بذات خود عین ذات خود است و باین علم او را قوامی و تقرری ثابت شود که
بقای او ممکن باشد و برین تقدیر همین که نفس فایض شد اگر همان لحظه بدن فانی
شود نفس باقی خواهد بود و باین توجیه وضوح یابد حدیث انی اباهی بکم الامم یوم
القیمة و لو بالسقط و باینجا ختم کنیم مقاله اولی را که در علم خودشناسی بود بفضل
الله و توفیقه مقاله دویم ~~از باب اول~~ در علم خداشناسی و مقصود ازین مقاله در
سه باب مبین شود باب اول در اثبات واجب الوجود تعالی شانه و بیان توحید
و یگانگی او سبحانه و در و چند فصل است فصل اول در بیان معنی وجود و عدم و
ماهیت و مفهوم و تقسیم مفهوم باعتبار اتصاف بوجود و عدم بواجب و ممکن و ممتنع
بدانکه معنی وجود و عدم بعربی که هستی و نیستی است بفارسی و معنی موجود و معدوم بعربی
هست و نیست بفارسی و بالجمله معنی وجود معنیست بدیهی التصور و جلی ترین بدیهیات
و تصورش سابق بر همه تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست چه او را بهر چه تعریف کنی
البته تصور او مقدم بر تصور آن چیز خواهد بود و مراد از عدم معنیست که مقابل معنی
وجود است و ما از روی تنبیه و آگاهانیدن و التفات فرمودن نفس سامع بسوی
آن معنی گوییم چون خواهی بدانی که مراد از وجود و عدم چیست ملاحظه کن و ببین که
هرگاه گویی زید مثلا در خانه هست و یا در خانه نیست از لفظ هست و نیست چه مراد
و ظاهرست که نیست مراد تو مگر بودن زید و یا نبودن زید در خانه و زیاده از بودن و
نبودن چیزی دیگر البته مراد نیست پس هرگاه کسی گوید انسان مثلا موجود است یا عنقا
مثلا معدوم است مراد از وجود و عدم نخواهد مگر همان بودن و نبودن غایتش در اول ظرف
بودن و نبودن که خانه باشد مذکور است و در ثانی ظرف بودن و نبودن که خارج
ذهن است مذکور نیست و معنی ظرف خارج ذهن بودن آنست که قایل این قول انسان را
که تصور کند انسان لامحاله در تصور و اندیشه او که ذهن عبارت از آنست بوده باشد و

مبحث وجود و عدم و ماهیت و تعیین و تقسیم آن بواجب و ممکن و ممتنع

مرادش از موجود است آنست که انسانی که در تصور منست در خارج از تصور من بلکه
خارج از همه تصورها نیز هست و در مثال عنقا مرادش از معدوم است آنست که عنقایی
که در تصور منست در خارج تصور من و همه تصورها نیست و ازین بیان که کردیم روشن
شد که وجود در همه موجودات یک معنیست و همچنین معنی عدم در همه معدومات چه جای
لفظ انسان و لفظ عنقا در مثال مذکور هر موجود و معدوم که گذاشته شود حکم
همین خواهد بود پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و باز روشن شد که
وجود منقسمست بوجود خارجی و وجود ذهنی و وجود در هر دو قسم نیست مگر یک معنی و
تفاوت بخارجی بودن و ذهنی بودن و معنی خارج ذهن نیز معلوم شد و بتر باندک
تاملی ظاهر شود که معنی وجود معنی نیست که در خارج موجود باشد بطریق سواد
و بیاض و سایر کیفیات چه هرگاه گوییم زید مثلا موجود است در خارج ظاهر است که
در خارج صفتی نیست قایم بذات زید که معنی وجود آن صفت باشد چنانکه هرگاه گوییم
جسم ابیض است در خارج صفتی هست قایم بجسم که آنرا بیاض گویند بلکه معنی وجود در
زید موجود است معنیست که در ذهن در آید از ملاحظه زید در خارج چون معنی فوقیت
که در ذهن در آید از ملاحظه سما مثلا نسبت با ارض نه آنکه صفتی قایم باشد در خارج
بسما که آنرا فوقیت گویند و این قسم معانی را معانی اعتباریه خوانند چون فوقیت
و تحتیت و وحدت و کثرت الی غیر ذلک و مراد از اعتباری بودن آن نیست که محض
اعتبار ذهن باشد و بس بلکه منشاء انتزاعی در خارج باشد آن معنی را مثلا معنی
فوقیت از سما در ذهن در آید نه از ارض و معنی تحتیت بعکس این و این نیست مگر بسبب
این که سما در خارج بحیثیتی است که از ملاحظه آن حیثیت معنی فوقیت در ذهن در آید
و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست و لهذا از تصور ارض معنی فوقیت در ذهن در نیاید
و صفتی دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظه آن معنی تحتیت در ذهن در آید و آن

حیثیت ثابت برای سما نباشد پس آن حیثیت را که از ملاحظه وی معنی اعتباری در ذهن
در آید منشا انتزاع آن معنی اعتباری گویند پس معنی وجود اگرچه اعتباریست اما نه
اعتباری محض والا بایستی که از ملاحظه عنقا نیز همین معنی در ذهن در آمدی بلکه اعتباریست
که منشا دارد در خارج و آن حیثیتی است که در انسان مثلا هست و در عنقا نیست و
آن حیثیت صادر شدن است از علت چه انسان از علتی و سببی است که صادر شده از آن
علت و سبب مهیه انسانی و عنقا از آن سببی که علت صدور وی باشد و صادر شدن
انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد و ما انسان صادر شده از علت
از علت را که تصور کنیم در ذهن ما در آید بودن انسان در خارج و همین بودن انسان
در خارج وجود وی باشد در خارج پس انسان در خارج باشد اما بودن انسان
در خارج در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری باشد و
باشد که منشا دارد در خارج و آن حیثیت صدور انسان است از علت و این نوع
اعتباری که منشا داشته باشد در خارج اعتباری نفس الامری گویند و هر اعتباری
که منشا در خارج نداشته باشد چون اعتبار بودن عنقا مثلا در خارج و یا اعتبار
زوج بودن ثلثه در خارج اعتباری وهمی و اعتباری محض گویند و هر یک از وجود و عدم
منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و بوجود لغیره و عدم لغیره مثال فی نفسه
الانسان موجود و العنقا معدوم و مثال لغیره الانسان موجود کاتبا و الانسان معدوم
کاتبا و وجود فی نفسه صفت شئ است باعتبار نفس خود و همچنین عدم فی نفسه و وجود
لغیره صفت شئ است باعتبار شئ دیگر و راجع است بوجود این شئ دیگر برای شئ اول و
همچنین عدم لغیره مثلا معنی الانسان موجود کاتبا وجود کتابت برای انسان و معنی
الانسان معدوم کاتبا عدم و سلب کتابت از انسان پس این اعتبار که راجع بوجود
یا عدم شئ ثانی است برای شئ اول یا از شئ اول وجود لغیره و عدم لغیره گویند و باین

اعتبار که سبب محمول شدن شئ ثانی است بر شئ اول وجود رابطی و عدم رابطی گویند
پس هر قضیه که موجود و معدوم در وی محمول باشد و شئ موضوع مثال وجود فی نفسه
و عدم فی نفسه است مثل زید موجود و خالد معدوم و هر قضیه که محمول در وی شئ باشد
غیر موجود و معدوم مثال وجود و عدم رابطی و لغیره است خواه لفظ وجود و عدم در آن
قضیه موجود باشد چون الانسان کاتب موجود و الانسان معدوم کاتبا چنانکه
گذشت چه لفظ موجود و معدوم درین دو مثال اگرچه محمول مینماید اما محمول
نیست بلکه حکم او حکم کان و لیس بود در مثال زید کان کاتبا و زید لیس بکاتب
و خواه نه چون الانسان کاتب و الانسان لیس بکاتب چه مفهومش وجود کتابت است
برای انسان و عدم کتابت از انسان و از آنچه گفتیم معلوم شد که وجود و عدم همچنانکه
حال و وصف اشیا اند و شئ بایشان متصف شود و منقسم گردد بموجود و معدوم
وجود بآن حیثیت که حال شئ اند قابل نیستند که موصوف شوند و منقسم گردند بموجود
و معدوم چه ایشان از این حیثیت که حال شئ اند نه شئ و شئ باید تا موصوف شود نه
موجود و معدوم اما از این حیثیت که در ذهن در آیند و ذهن ایشانرا ملاحظه کند
با قطع نظر از آنکه حال شئ اند و اعتبار کند ایشانرا شئ تواند بود که متصف شوند
بموجود و معدوم و شئ باشند اما شئ بحسب ذهن نه بحسب خارج این بود بیان
احوال وجود و عدم اما ماهیت عبارتست از چیزی که از شانش باشد اتصاف
بوجود و عدم پس شئ که وجود و عدم حال و وصف او تواند شد ماهیت باشد
پس ماهیت و وجود از این حیثیت که وجود است و همچنین عدم از این حیثیت که عدمست
مقابل هم باشند بحمل مواطاة یعنی شئ واحد باعتبار واحد نتواند بود که هم ماهیت
باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که ماهیت باشد و هم موجود یا موجود باشد و ذو ماهیت
و لفظ ماهیت را اشتقاق کرده اند از ما به الشئ هو هو یعنی آنچه شئ بآن شئ است و

و محمول

وجود

وهر شی مهیت باشد اما نظر بافراد ذاتیه خود نظر بافراد مطلق اعم از بالذات و
بالعرض مثلا معنی انسان مهیت باشد نظر بزید و عمرو که افراد بالذات انسانند نه نظر
بهذا الضاحک و هذا الکاتب اگرچه بعینه زید و عمرو باشند چه هذا الضاحک و هذا الکاتب
اشاره است بزید و عمرو نه از آن حیثیت که افراد انسانند بلکه از آن حیثیت که افراد ضاحک
و کاتبند و چون مهیت را با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی ازین حیثیت که موجود است در
خارج حقیقت گویند پس حقیقت مهیت موجود در خارجست و مهیت حقیقت لا بشرط وجود
در خارج اما مفهوم عبارتست از مهیت باعتبار آنکه عنوان ملاحظه افراد شود مطلقا یعنی
اعم از آنکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه پس ضاحک نه نظر بزید و عمرو مفهوم باشد
اما نظر بایشان مهیت نتواند بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از مهیت اگرچه بحسب
ذات متساوی باشند چون مهیت را نظر کنی بذات مهیت با قطع نظر از امور خارجه
و انکاه قیاس کنی او را با وجود و عدم خالی نتواند بود ازین که وجود ضروری باشد او را یا نه
و بر تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی ازین نبود که عدم ضروری بود و یا نه پس اقسام
منحصر در سه باشند چه احتمال ضروری بودن وجود و عدم هر دو با هم بدیهی البطلانست
چه وجود و عدم باهم متقابل باشند پس اجتماعشان محال باشد بالضروره اما تواند بود
که هیچکدام ضروری نباشند چه عدم ضرورت مستلزم عدم مطلق نیست پس ارتفاع
متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه را واجب الوجود و قسم دوم را ممتنع الوجود
خوانند چه ضرورت عدم لازم دارد امتناع وجود را و قسم سیوم را ممکن الوجود گویند چه
هرگاه هیچکدام ضروری نباشند مهیت را شک نیست که مهیت قابل اتصاف بهر کدام
پس هر کدام ممکن باشند مر مهیت را پس وجود ممکن باشد مر مهیت را پس روشن شد که
چنانکه معتبر است در مفهوم ممکن سلب ضرورت وجود و عدم معتبر است نیز جواز هر یک از وجود و
و عدم پس واجب الوجود مفهومیست که وجود ضروری باشد مر او را در حد ذات خود با قطع

نظر از غیر و لامحاله عدم ممتنع خواهد مر او را و ممتنع الوجود مفهومیست که روا نباشد وجود
مر او را بهیچ تقدیر از تقادیر ممکنه و لامحاله عدم ضروری خواهد بود مر او را و ممکن الوجود
مفهومیست که ضروری نباشد هیچکدام از وجود و عدم مر او را نظر بذات خود اگرچه ضروری
باشد احدهما مر او را نظر بغیر گرده ضرورت دائمی و لامحاله هر کدام جایز خواهد بود مر
او را **فصل دویم از باب اول از مقاله ثانیه در ذکر خواص واجب الوجود** بدانکه هر یک
از وجوب و امکان را خاصیتهاست که با آن دیگر نیست اما خواص وجوب اول آنست که
وجوب وجود با ترکیب جمع نشود یعنی نتواند بود که واجب الوجود مرکب باشد چه وجود
مرکب موقوف باشد بوجود اجزا خواه اجزای خارجی باشد چون بیت و سریر و مرکبات
عنصریه و امثال ذلک و خواه ذهنی چون مرکب از جنس و فصل اما در اجزای خارجیه توقف
ظاهرست و اما در اجزای ذهنیه اگرچه اجزای ذهنی آنست که مهیت که در ذهن در آید
عقل او را تحلیل کند با اجزائی که هیچکدام در خارج موجود بوجود جداگانه نباشند
بلکه وجود جداگانه هر یک باعتبار عقل باشد پس وجود اجزا ذهنی باشد و وجود
مرکب نیز ازین حیثیت که مرکبست ذهنی بود و تقسیم مفهوم باقسام ثلثه باعتبار وجود
خارجیست نه ذهنی اما شک نیست که وجود اجزای ذهنی نفس الامریست نه ذهنی
اختراعی و وجود نفس الامری فی الحقیقه راجع شود بوجود خارجی پس اگر واجب
الوجود مرکب باشد از اجزای عقلیه هرآینه موقوف باشد وجود او در نفس الامر
بوجود اجزا در نفس الامر و چون وجود مرکب موقوف باشد بوجود اجزا پس محتاج
باشد بغیر خود در وجود پس در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد و واجب
الوجود آنست که در حد ذات خود موجود باشد پس مرکب واجب الوجود نتواند بود
دیگر آنکه جزئی مرکب از واجب الوجود نتواند بود اما ترکیب خارجی بنابر آنکه اجزای جسم
منحصر است در مادی و صوری و واجب الوجود جز مادی نتواند بود چه جز مادی بالقوه است

دور واجب الوجود هیچ بالقوه نتواند بود چه اگر در واجب الوجود جهتی باشد که بالقوه
باشد هر آینه ممکن الحصول باشد برای وی و الا بالقوه او نباشد پس در واجب الوجود
قوه و استعداد آن امر باشد و حال آنکه بالفعل موجود است و هر چه مشتمل باشد بر بالقوه
و بالفعل هر آینه مرکب باشد چنانکه محقق شده و ثابت شد که واجب الوجود مرکب نیست و
و ایضا اگر امری برای واجب الوجود ممکن باشد پس اگر حصولش موقوف بامری دیگر ورای
ذات واجب نباشد و حال آنکه ذات او موجود است بالفعل پس آن جهت بالقوه نتواند
بود چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد چنانکه بیاید و اگر موقوف بامری دیگر باشد
هر آینه احتیاج واجب بغیر لازم آید و از آنچه گفتیم ثابت شود که واجب الوجود بالذات
واجب الوجود باشد من جمیع الجهات و این نیز خاصیتی دیگر باشد مر واجب را و جزو ضروری
نیز نتواند بود چه صورت محتاج باشد بماده در وجود و محتاج بودن در وجود منافی وجوب
وجود است و اما ترکب ذهنی بنا بر آنکه اجزای عقلیه تحلیلی باشند و مستقل در وجود
نتوانند بود و این منافی وجوب وجود باشد خاصیت دیگر آنکه وجود واجب الوجود
عین ماهیت او بود که اگر زاید باشد بر ذات او هر آینه معلول ذات او باشد نه معلول
غیر و الا احتیاج واجب الوجود لازم آید بغیر و چون معلول ذات باشد پس ذات
مقدم بر وجود باشد بحسب وجود چه تقدم علت بالوجود بر معلول محقق است پس لازم
آید تقدم وجود بر وجود و این وجود متقدم اگر عین وجود متأخر باشد دور لازم آید
و اگر غیر او باشد نقل کلام کنیم در آن وجود و تسلسل لازم آید و معنی تسلسل و بیان
بطلان او و بطلان دور جمیعا بیاید ان شاء الله و معنی وجود واجب عین ذات او بودن
آنست که نفس ذات واجب بذاتها منشأ انتزاع وجود واجب باشد چه دانستی که وجود
امریست انتزاعی و لا بد است او را از منشأ انتزاع پس هر ماهیتی که منشأ انتزاع وجودش
غیر ذات او باشد گویند وجودش زاید است بر ذات او چنانکه در ممکن و اگر منشأ

انتزاع

انتزاع وجودش نفس ذات او باشد گویند وجودش عین ماهیت اوست چنانکه در ذات واجب
و الا مفهوم وجود که حاصل نمیشود مگر در ذهن قابل آن نیست که عین ماهیتی باشد که
موجود است در خارج یا غیر او باشد در خارج و اگر مراد نسبت وجود با ماهیت باشد
در ذهن نه در خارج شک نیست که وجود مطلقا زاید باشد بر ماهیت خواه در ممکن
و خواه در واجب و باید دانست که چنانکه وجود واجب الوجود عین حقیقت اوست در خارج
ماهیت واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن چه دانستی که حقیقت همان ماهیت بود
باعتبار وجود در خارج پس هرگاه ماهیت در ذهن در آید نتواند بود که با وجود خارجی
در آید و الا ذهن خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود خارجی در ذهن تواند در آمد
پس ماهیات اشیا منتزع باشد از حقیقت اشیا و تفاوت ماهیات از عوارض منتزعه
نباشد مگر در این که ماهیت از حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض بسبب امری خارج
از حقیقت و چون وجود واجب در خارج یعنی منشأ انتزاعش عین حقیقت واجب است پس
نتوان انتزاع حقیقتش از وجودش نمود تا ماهیت حاصل شود و در ذهن در آید و لهذا
ماهیت از واجب الوجود منفی شده نزد محققین اما امری که از واجب در ذهن در آید و بجای
ماهیت بوده باشد در موجودات دیگر بغیر مفهوم وجود نیست چه همچنانکه ماهیت در
موجودات ممکنه از نفس حقیقت منتزع شود بدون اعتبار امر خارج بخلاف عوارض و تمیز
ماهیت از عوارض نیست مگر بهمین کذلک مفهوم وجود از نفس حقیقت واجب وحده بها
منتزع شود بی ملاحظه امر خارج پس ماهیت بخارج اعنی امری که منتزع شود از حقیقتش بذاتها
عین مفهوم وجودش باشد در ذهن چه اگر غیر او بود هر آینه از حقیقت بذاتها منتزع شود
لازم آید که از امر واحد بسیطی بنفسه بلا اعتبار حیثیت دیگر دو مفهوم مختلف منتزع شود و بطلان
این لازم در اعداد بدیهیات است پس ماهیت واجب عین وجود وی در ذهن باشد چنانکه وجود
وی یعنی منشأ انتزاع وجودش عین حقیقت اوست در خارج و این که گویند کنه واجب تعالی

واجب

دروجود ذهنی آید بسبب آنست که واجب را کنه نیست چه کنه ماهیت شیء را گویند که غیر وجود باشد
وتواند بود که مراد از کنه حقیقت اعنی ماهیت باعتبار وجود باشد اما نفی تعقل کنه باین معنی
مخصوص بواجب نیست چه دانستی که هیچ ماهیتی باعتبار وجود خارجی حاصل نتوانند شد در
ذهن خاصیت دیگر آنست که وجود واجبی قابل تکافو نیست و معنی تکافو تلازم در وجود
خارجیست چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل و وجود ذهنیست و تلازم بودن دو شی
باهم بحیثیتی که با انتفاء تقدم و تاخر در میان هر دو رابطه باشد که بسبب آن رابطه هر یک
از دیگری منفک نتوانند شد یعنی هر یک نظر بدیگری واجب التحقق باشند و این معنی
اگر در وجود خارجی اتفاق افتد آنرا تکافو گویند و اگر در وجود ذهنی که تعقل عبارت از آنست
متحقق باشد تضایف خوانند پس تضایف بودن دو شی است بحیثیتی که تعقل احدهما با تعقل
دیگری باشد بوجهی که نتوانند بود که یکی از آنها متعقل شود مگر نظر بدیگری چون ابوت و بنوت
و تکافو بودن دو شی است باهم در وجود خارجی بحیثیتی که وجود یکی متحقق نشود مگر نظر بدیگری
پس بنابرین تکافو نتواند بود مگر میان علة تامه با معلول وی و یا میان دو معلول علت واحده
چه علت تامه مستلزم بود مر معلول خود را و بالعکس و احد المعلولین مستلزم بود مر علت را
و علت مر آن معلول دیگر را و بالعکس و علت تامه و معلول وی باهم در تحقق ذات اگرچه معیت و
تلازم ندارند بلکه علت بالذات مقدم باشد بر معلول اما در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم و معیت
دارند پس علت و معلول مطلقا باهم متکافی نیستند بلکه در وجود خارجی باهم تکافو دارند و
واجب الوجود را با ممکن الوجودی تکافو نتواند بود تکافو خارجی نه تکافو علی الاطلاق اما
تکافوی خارجی نتواند بود بسبب آنست که ممکن الوجود معلول نتواند شد و میان علت
و معلول تکافو خارجی باشد و اما آنکه علی الاطلاق نمیتواند بود بنابر آنست که واجب
لامحاله مقدم باشد بالذات بر ممکن که معلول وی باشد اما واجب الوجود را با واجب
الوجود دیگر تکافو مطلقا نتواند بود و مراد ما از نفی تکافو در وجود واجبی همینست و دلیلش

از

آنست که واجب الوجود چون معلول نمیتواند بود پس هر چند در جمیع مراتب وجود و نفس
الامر که احد الواجبین متحققست واجب دیگر نیز بالفرض متحقق خواهد بود با عدم تقدم
و تاخر اما در تکافو همین قدر کافی نیست بلکه لابد است ازین که هر یک نظر با آن دیگر
متحقق باشند چنانکه در تکافوی خارجی میان علت و معلول چه علت ازین حیثیت که
علتست نظر بمعلول ازین حیثیت که معلولست واجب التحقق است همچنانکه معلول نظر
بعلت واجب التحققست و هیچیک از واجبین نظر بدیگری واجب التحقق نتواند بود چه
کدام نظر بذات خود واجب التحققند پس اگر نظر بدیگری نیز واجب التحقق باشند لازم آید که
وجوب تحقق که امر واحد است مستند بدو علت تامه باشد در حالت واحده و این بدیهی
البطلانست و از وجوب تحقق علتی که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این فساد لازم نیاید
چه وجوب تحقق واجب من حیث الذات نظر بمعلول نیست تا استناد امر واحد بعلتین
لازم شود بلکه من حیث العلیه آنست و وجوب تحقق علیت نیست مگر نظر بمعلول خاصیت
دیگر آنست که وجوب وجود اگرچه در ذهن مفهومیست کلی اما در خارج متحقق نتواند بود
مگر در ضمن فرد واحد و مشترک نتواند بود میان افراد متعدده پس هیچ چیز شریک واجب
الوجود نتواند بود نه در ذات و نه در صفت وجوب پس مفهوم واجب الوجود که مفهومیست
کلی نه ماهیت جنسی تواند بود و نه ماهیت نوعی و نه عرض عام با آنکه هیچ مفهوم کلی خالی از این
اقسام ثلثه نتواند بود و منافاتی نیست بسبب آنکه کلیت مفهوم کلی باعتبار افراد مطلق
اعم ازین که موجود باشند در خارج یا مفروض باشند در ذهن و انقسام کلی را که افرادش
مفروض باشد در ذهن کلی فرضی خوانند پس مفهوم واجب کلی فرضی باشد اما دلیل
بر این که مفهوم واجب الوجود ماهیت جنسی نمیتواند بود آنست که اگر مفهوم واجب
الوجود جنس باشد و جنس لامحاله جزو ذات باشد نه تمام ذات پس لابد باشد او را جزوی
دیگر که فصل وی باشد پس ترکب واجب الوجود لازم آید و دانسته شد که یکی از خواص

واجب الوجود امتناع ترکیبست و اما دلیل بر آنکه مفهوم واجب ماهیت نوعی
تواند بود یعنی نمیتواند بود که مفهوم واجب در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا
و تمام ماهیت هر فرد باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بسبب عوارض مشخصه
آنست که عوارض مشخصه که عارض هر فرد شود واجب الوجود نتواند بود چه عارض محتاج
باشد بمعروض و احتیاج منافی وجوب وجود ذاتست پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج
باشد بعلت و علتش اگر ذات همین فرد باشد که متحققست بالفرض در ضمن فرد دیگر نیز
لازم آید که در فرد دیگر همین عارض یافت شود چه علتش در آن فرد نیز متحققست پس
مغایرت میان فردین نباشد و اگر علتش امری باشد خارج از ذات لازم آید که
آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از امر خارج آن فرد معین نباشد پس آن فرد
در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود نباشد پس اگر ماهیت
واجب الوجود متکثر الافراد باشد بعوارضی که معلول غیر ذات باشد لازم آید که در حد
ذات خود موجود نباشد و اگر موجود باشد متعدد الافراد نباشد چه آنچه متعدد است
یعنی افراد از حیثیت که افراد است واجب نیست و آنچه واجبست اعنی ماهیت من حیث هی
متعدد نیست و اما دلیل بر آنکه مفهوم واجب الوجود عرضی نمیتواند بود آنست که
وجود واجب چنانکه دانسته شد عین ذات واجبست و وجوب نیست مگر تأکد وجود یعنی
در حد ذات موجود بودن پس آن نیز عین ذات باشد و چون عین ذات باشد عرضی نتواند
بود و اما شبهه مشهور بشبهه ابن کمونه و اتم تقریراتش آنست که کسی گوید یعنی وجود عین
ذات بودن چنانکه دانسته شد آنست که ذات بذاتها منشأ انتزاع وجود باشد
نه آنکه وجود در خارج متحقق باشد و عین ذات باشد و نه آنکه مفهوم وجود که حاصل
نمیشود مگر در ذهن عین حقیقت خارجی باشد پس بنابرین تواند بود که دو واجب
الوجود باشد که هر یک بتمام حقیقت مخالف باشد با دیگری و مفهوم وجوب وجود عرضی

لازم باشد و منتزع شود از نفس ذات هر یکی بنفس ذاتها چنانکه مفهوم نفس وجود و
و هیچ ما به الاشتراک ذاتی میان هر دو نبوده باشد تا لازم آید ترکب هر کدام از جنس و
فصل یا احتیاج هر کدام در تشخص بامری خارج از ذات جوابش آنست که چنانکه
دانستی که حقیقت وجود اعنی ما به انتزاعش عین ذات واجبست در خارج دانستی نیز که ماهیت
واجب عین مفهوم وجود است در ذهن و مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف است پس اگر مفهوم
وجود منتزع شود از دو حقیقت متخالفه لازم آید که دو حقیقت مختلفه را ماهیت واحده غیر مختلفه
باشد و این محالست چه حقیقت چنانکه دانسته شد نیست مگر ماهیت باعتبار وجود خارجی
بلکه حقیقت فی الحقیقه نیست مگر منشأ انتزاع ماهیت پس اگر مفهوم وجوب وجود که ماهیت مفهوم
وجود معنی واحد غیر مختلف است منتزع شود از دو حقیقت مختلف لازم آید که معنی واحد غیر
مختلف تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان این لازم از اجلای بدیهیات
خاصیت دیگر آنست که ذات واجب الوجود تشخصش عین ذات اوست و بیانش آنست که
تشخص عبارت از معنیست که چون بمفهوم ضم شود آن مفهوم را جزئی و معین گرداند مثلا
مفهوم انسان مفهومیست کلی که صادق میشود بر افراد کثیره و مفهوم زید که فردی از افراد
اوست صادق نمیتواند بود مگر بر ذات واحد پس مفهوم زید همان مفهوم انسانست که
متعین و مخصوص شده بحیثیتی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند آمد و این معنی اعنی امتناع
صدق بر افراد کثیره صادق نشده مر معنی انسان را مگر بسبب ضم خصوصیات بسیار از
کم معین و کیف معین و وضع معین الی غیر ذلک که مجموع آن خصوصیات در ذات دیگر
یافت نشود اگر چه بعضی از آنها در ذات دیگر یافت تواند شد پس هر گاه عقل ملاحظه
مفهوم انسان بی اعتبار ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز کند صدق او را بر افراد
کثیره و این مفهوم باین اعتبار کلی باشد و هر گاه ملاحظه وی با ضم خصوصیات
مذکوره نماید تجویز نکند صدق او را بر غیر ذات واحد و باین اعتبار جزئی و متشخص باشد

و مانند اینها محالات در ذات واجب الوجود نتواند بود یعنی نتواند بود که جزئی بودن و جدا
نیامدن ذات واجب بر ذات دیگر بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر آن خصوصیات نبودی
ممکن بودی صدق وی بر ذات دیگر چه اگر چنین بودی هر آینه ضم خصوصیات محتاج بودی
بعلتی و آن علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد و الا احتیاج واجب لازم شود بغیر و
نتواند بود که ذات واجب باشد چه علت تا موجود نباشد علت نتواند شد و موجود تا معین و
متشخص نشود موجود نتواند شد پس اگر ذات واجب علت تشخص خود باشد باید که اول
متشخص باشد تا علت تشخص خود تواند شد و این محالست چه اگر آن تشخص همین تشخص
باشد تقدم شیء بر نفس خود لازم آید و اگر تشخص دیگر باشد نقل کلام در آن تشخص کنیم
و تسلسل لازم آید پس تشخص ذات واجب بنفس ذات خود باشد و از اینجا معلوم شد که
ذات واجب را ماهیت کلیه نتواند بود اعنی ماهیتی که معروض تشخص باشد همچنانکه نتواند بود
که او را ماهیتی باشد که معروض وجود باشد پس در واجب وجود و تشخص هر دو عین ذات
باشند و باید دانست که ماهیت معروض وجود غیر ماهیت معروض تشخص است چه ماهیت
معروض وجود کلی و جزئی شود بخلاف ماهیت معروض تشخص که نباشد مگر کلی مثلا انسان
که معروض وجود انسانست ماهیتی است کلی و ماهیت شخصیه زید که معروض وجود زید است
ماهیتیست جزئی اما ماهیت معروض تشخص انسان و ماهیت معروض تشخص زید نیست مگر ماهیت
واحده کلیه چه تشخص زید بعینه تشخص انسانست در ماهیت و معروض تشخص در هر دو ماهیت یکی
یکی و وجود زید نیز اگر چه بعینه وجود انسانست اما معروض وجود در هر دو بعینه یکی نیست
چه وجود زید از این حیثیت که وجود زید است معروضش مجموع ماهیت انسانست با تشخص و
از این حیثیت که وجود انسانست معروضش ماهیت انسانست با قطع نظر از اعتبار تشخص

فصل سیوم از باب اول از مقاله دویم در ذکر بعضی از خواص ممکن و نفی اولویت ذاتیه و بیان آنکه ممکن الوجود تا واجب الوجود نشود بالغیر یا ممتنع الوجود نشود بالغیر موجود یا معدوم نتواند شد و

بیان بطلان ترجیح بلا مرجح بدانکه ممکن الوجود را نیز خاصیتهاست که در غیر او یافت نشود
از جمله آنکه ممکن در هر کدام از طرفی وجود و عدم محتاج باشد بعلتی چه وجود و عدم
هر دو نظر بذات ممکن مساوی باشند و چون مساوی باشند رجحان احدهما محتاج باشد
بمرجحی چه ترجیح بلا مرجح بالضروره و الاتفاق محال باشد و چون محتاج باشد بمرجحی و
ذات مرجح نیست کما هو المفروض پس محتاج بمرجحی غیر از ذات باشد و نیست مراد
از علت و ایضا اگر با قطع نظر از علت موجود یا معدوم تواند بود هر آینه واجب الوجود
یا ممتنع الوجود باشد چه معنی واجب و ممتنع اینست که در حد ذات خود با قطع نظر از غیر
موجود یا معدوم باشد و چون وجودش یا عدمش ذاتی باشد مستند بعلت دیگر
نتواند بود و الا لازم آید توارد علتین مستقلتین بر معلول واحد در حالت واحد
و بطلانش بدیهیست چنانکه گذشت و در هر دو حالت نیز نتواند بود و الا لازم آید
انقلاب وجود و امتناع بامکان و انقلاب احد المفهومات الثلثه بآن دیگر محالست چه
اگر ذات با قطع نظر از غیر در وجود یا عدم کافیست همیشه کافی خواهد بود چه کفایت
ذاتی هیچ جز بر طرف نشود بالضروره و الا عدم کفایت ذاتی بر طرف نتواند شد نیز نتوا
بود که ذات کافی نباشد و غیری سبب شود که ذات کافی شود کل ذلک بالضرورة العقلیة
و گاه باشد ناقصی شبهه کند و گوید واجب الوجود آنست که وجود در حد ذات خود برای
او واجب باشد و ممتنع الوجود آنکه وجود در حد ذات خود برای وی ممتنع بود و ممکن الوجود
آنکه هیچیک از وجود و عدم در حد ذات برای وی واجب یا ممتنع نباشد پس از اینکه وجود
مثلا برای ممکن در حد ذات واجب نباشد لازم نیست که ممکن موجود نتواند شد و در موجود شدن
البته محتاج باشد بعلتی چه تواند بود که وجود در حد ذات ممکن اگر چه واجب نیست اما اولی
اولویتی نظر بذات او پس تواند بود که ممکن موجود شود بمجرد اولویت ذاتیه بی آنکه محتاج باشد
بعلتی و جواب این شبهه آنست که از تحقیقات سابقه روشن شد که واجب آنست که نظر بذات

او گفتیم با قطع نظر از جمیع اعتبار وجود از و منتزع شود و در منتزع شدن وجود از و
محتاج نباشد بضم حیثیتی و علتی با جهتی و حیثیتی و ممتنع الوجود آنکه نظر بذات او کرده عدم از و
منتزع شود و ممکن الوجود آنکه نظر بذات او کرده هیچکدام از وجود و عدم منتزع نشود بلکه
در انتزاع احدهما محتاج باشد بضم غیری پس گوییم ممکن اولی الوجود مثلا اگر قطع نظر بذات او
کرده بی ضم امری از امور مذکوره موجود تواند شد باید که ذات او نظر بذات خود با قطع
نظر از اعتبار منشأ انتزاع وجود تواند شد چه معنی موجود بودن غیر از این نیست و چون
نظر بذات خود منشأ انتزاع وجود شود واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود چه معنی واجب
الوجود غیر از این نیست پس اگر صاحب شبهه اورا ممکن اولی الوجود نام کرده در حقیقت واجب
الوجود بوده نه ممکن اولی الوجود و سخن در نام نیست بلکه در حقیقت است چه حکمت و کلام
بحث از حقایق اشیا کنند پس معلوم شد که اولویت نظر بذات ممکن متصور و معقول
نیست بلکه آنچه را اولویت نام کنی در حقیقت وجوب خواهد بود یا امتناع و ایضا بر تقدیری
که اولویت متصور باشد گوییم ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی
از ذات باشد و خواه ناشی از غیر یعنی ممکن هرگاه موجود شود بعلت تا وجود و صدور او
از علت واجب نشود و چنان نگردد که نشاید که علت او را موجود نکند هر آینه موجود نتواند
شد و دلیلش آنست که اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد خالی از آن نیست که با اولویت
وجود و عدمش جایز خواهد بود یا نه اگر عدمش جایز نباشد لازم آید که اولویت وجوب باشد
چه مراد از وجوب وجود امتناع عدم چیزی نیست و اگر با اولویت وجود عدم نیز جایز باشد پس
جایز بودی که بجای این که وجود واقع شد عدم واقع شدی و با وجود جواز وقوع عدم
واقع شدن وجود ترجیح بلامرجح باشد اگر گویند ترجیح بلامرجح نیست چه اولویت
مرجح کافیست جواب گوییم که چون تردید جواز و عدم جواز طرف عدم بعد از فرض اولویت
شد پس اولویت با ذات ممکن مأخوذ گشته پس نشاید که اولویت مرجح احد طرفی تردید

واقع

واقع شود و اگر مراد از اولویت مرجحه همان اولویت مأخوذ با ذات ممکن باشد و اگر
مراد اولویت دیگر باشد نقل کلام در آن اولویت کنیم و اولویات غیر متناهیه لازم
آید و با وجود عدم تناهی اولویات گوییم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه جایز العدم
نیست لازم آید که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جایز العدم باشد پس وقوع وجود و
عدم وقوع عدم ترجیح بلامرجح باشد و نتوان گفت که شاید وقوع وجود اولی باشد
و همین اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات ممکنه غیر متناهیه با ذات
اولویتی دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر گویند بداهت بطلان ترجیح بلامرجح لازم از
وقوع بمجرد اولویت ذاتی مسلمست اما بداهت بطلان ترجیح بلامرجح لازم از وقوع بمجرد
اولویت غیری مسلم نیست چه جمهور اشاعره و کثیری از معتزله بتجویز ترجیح بلامرجح رفته اند
جواب گوییم که بطلان ترجح مستلزم بطلان ترجیحست چه ترجح لازم ترجیحست بسبب آنکه
در ترجیح لابد است از تعلق گرفتن اختیار اگر فاعل مختار باشد و یا از تعلق گرفتن تاثیر
اگر فاعل طبیعی باشد با حد طرفی ممکن و تعلق ترجحست نه ترجیح و حال آنکه بطلان
ترجیح بلامرجح بتر ترد وجدان صحیح و سلیقه مستقیم بدیهیست و وجود اختلاف مستلزم
عدم بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفاست بسبب جلا و خفای تصورات اطراف
و عدم تمیز تام میان شیء و شبیه وی و میان مقارن و مقارن لغیره و میان بالذات
و بالعرض و جمیع امثله جزئیه که موجب شبهه مجوزین ترجیح بلامرجح شده مثل طریقی
هارب و رغیفی جائع و اختیار عاقل و امثال بقبح فعلی مر آن فعل را و امثال اینها نزد کسی که صاحب
تمیز مذکور باشد منحل و مضمحل است و هر عاقلی که تواند دانست و تمیز نمود که در انسان
مبادی افعال متعدد است از عقل مجرد و وهم و خیال و شهوت و غضب شک نکند در
این که اختیار هیچ فعلی بدون مرجح از و ممکن نیست چه جای آنکه واقع تواند شد تا
موجب شبهه باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله دویم در بیان اقسام سابقیت**

[illegible]

بطلان ترجیح بلامرجح
و تردد عاقل در میان دو امر متساوی در جمیع جهات دلیلست و ترجیح ... قاطع ابطال
ترجیح بلامرجح چه در صورت جواز ترجیح بلامرجح تردد عاقل ...

مسبوقیت که تقدم و تأخر عبارتست ازان و بیان معنی حدوث و قدم بحسب ذات و بحسب زمان

بدانکه لفظ تقدم را علما و ارباب اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند که بعضی ازان معانی متعارف اهل عرف عام تر است و مقابل تقدم است بهر معنی که باشد لفظ تأخر و بازای وی اطلاق کرده میشود اول تقدم بالعلیه و حکما تقدم بالذات تر گویند و آن تقدم علت تامه است بر معلول خود و آن بودن شی است بحیثیتی که هرگاه شی دیگر که مؤخر بود اطلاق میشود موجود شود البته باید که این شی موجود باشد و عقل تجویز نکند که آن شی دیگر موجود شود و این شی موجود نباشد اما بر عکس بوده باشد یعنی چنان نبود که هرگاه این شی موجود شود البته آن شی دیگر موجود بوده باشد و عقل تجویز کند که این شی موجود باشد و آن شی دیگر موجود نباشد اما این تجویز عقلی واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو باهم موجود باشند مانند حرکت ید و حرکت قلم چه عقل حکم کند که حرکت قلم بی حرکت یدی که قلم در و باشد نتواند بود و حرکت ید بی حرکت قلم تواند بود بمحض تجویز عقلی و نتواند بود که واقع باشد این که یدی که قلم در دست حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه در خارج و واقع حرکتین معاً موجود باشند دویم تقدم بالطبع و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول خود و این بودن شی است بحیثیتی که عقل تجویز نکند که شی دیگر که مؤخر بود و اطلاق میشود موجود باشد مگر آنکه این شی موجود باشد و گاه واقع شود که این شی موجود باشد و شی دیگر موجود نبود و فرق این معنی و معنی اول همین باشد مانند تقدم واحد بر اثنین چه عقل تجویز وجود اثنین بدون وجود واحد نکند و بسیار باشد که واحد موجود باشد بدون اثنین و گاه باشد که این معنی را نیز تقدم بالذات گویند پس لفظ تقدم بالذات در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی اعم از تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع و دیگری مرادف تقدم بالعلیه سیوم تقدم بالزمان و آن بودن شی است بحیثیتی که وجود او با وجود شی دیگر که مؤخر او اطلاق کرده میشود جمع نتواند شد چون تقدم آدم بر نوح علی نبینا و علیه السلام

چهارم تقدم بحسب مکان و آنرا تقدم بالرتبه نیز گویند و آن چنانست که مکان اصل و متوجه الیه و بالجمله مبدا محدود قرار دهند و چیزی را که مکانش نزدیکتر باشد بمکان اصل متقدم گویند بر چیزی که مکانش دورتر باشد از آن مکان اصل مثالش تقدم کسی که در راه پیشتر باشد از دیگری چه منزل درین مثال مکان اصل و متوجه الیه است و گاه باشد که نام تقدم بالرتبه را بر تقدم بالزمان اطلاق کنند چه در ابتدای زمان یا ابتدای مفروض در زمانی مبدا محدودی باشد پنجم تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و این نیز شبیه باشد بر تقدم بالرتبه چه اینجا نفس معنی که تفاوت سابق و مسبوق در وست بمنزله مبدا محدود است و لفظ تقدم و سبق در عرف نخست در تقدم رتبی که شامل زمانی و مکانیست مستعمل بوده و بعد از آن نقل شده بسوی تقدم بالشرف و بعد از آن بسوی تقدم بالطبع و بعد از آن بسوی تقدم بالعلیه و درین پنج معنی که مذکور شد میان اهل اصطلاح خلافی نیست و خلافی که هست در اینست که تقدم منحصرست درین اقسام خمسه یا قسمی دیگر هست حکما قایل بانحصار در خمسه اند و متکلمین بر آنند که قسمی دیگر هست و آنرا تقدم بالذات نام کنند و تقدم اجزای زمانرا بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز بر امروز و تقدم پارسال بر امسال ازین قبیل دانند و حکما گویند این تقدم همان تقدم زمانیست چه حقیقت تقدم زمانی آنست که متقدم با مؤخر جمع نتواند شد و مناط عدم اجتماع در وجود زمانست که امریست مقتضی عدم قرار الذات پس بالذات این تقدم در اجزای زمان یافت شود و بواسطه زمان در اشیائی که در زمان موجود باشند و باید دانست که جمیع اقسام سبق با کمال مباینت در مفهوم مشترکند در معنی واحد و آن معنی شریک بودن سابق و مسبوق در امریست که آن امر ثابت باشد برای سابق بیش از آنکه ثابت باشد برای مسبوق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر بعد از آنکه ثابت بوده باشد برای سابق و آن امر را ملاک سبق و ما فیه السبق نیز گویند پس ملاک

در سبق بالعلة وجود است چه وجود ثابت برای علت پیش از انکه ثابت باشد برای معلول
و ثابت نیست برای معلول مگر بعد از انکه ثابت باشد برای علت اما بعدیت بالذات
یعنی انکه فاصله و تراخی میان وجودین نباشد و در سبق بالطبع نیز ملاک وجود است اما
بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم نیست که بعدیت ذاتی باشد ملکه میتواند
بود که تراخی میان وجودین باشد مثلا ثبوت وجود برای اثنین بعد از ثبوت وجود است
برای واحد اما چنین نیست که همین که واحد موجود شود بلا فصل اثنین موجود شود
بخلاف ثبوت وجود برای حرکت قلم که بعد از ثبوت وجود است برای حرکت ید بعدیت
بفاصله چه همین که حرکت ید موجود شود بلا فصل واجب شود وجود حرکت قلم و ملاک در
سبق زمانی باز وجود است اما بعدیت وجود مسبوق مشروط است بتراخی پس فرق میان
ملاک در سبق زمانی و ملاک در سبق بالطبع لزوم تراخی و عدم لزوم تراخیست و میان
ملاک سبقین و ملاک سبق بالعلیه لزوم عدم تراخی در سبق بالعلیه و ملاک سبق مکانی
نسبت بمبدا محدود است اعنی مکان اصل و این نسبت ثابت است برای قریب بصدر بدون
انکه ثابت باشد برای بعید از صدر و ثابت نمیتواند بود برای بعید از صدر مگر بعد از
انکه ثابت شود برای قریب بصدر و ملاک سبق بالشرف ثبوت شرافت است
پس هر شیی که او را شرافتی حاصل باشد اگرچه دیگر را نباشد و دیگر را حاصل نباشد
مگر بعد از انکه آن شیی را حاصل باشد آن شیی سابق باشد بر آن دیگر و بعض ملاک ذاتی
تقدم ذاتی که مصطلح متکلمین است مشکلست و باید دانست که تقدم بالعله و تقدم
بالطبع و تقدم بالزمان گاه باشد مر عدمی را قیاس بعدمی یا وجودی حاصل باشد
مانند عدم علت که علت عدم معلولست و عدم مانع قیاس بوجود معلول و انعدام زید
قبل از انعدام عمرو اتفاق افتد و منافاتی نبود با انچه گفتیم که ملاک درین تقدمات
ثلثه وجود است چه عدم را نیز نحوی از وجود و تحقق باشد اما عدمات ذاتیه را تحقق در

نفس الامر و باعتبار عقل بود و اما عدمات مادیه و زمانیه را تحقق در خارج نیز تواند بود
و چون این معانی دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت وجود ذاتست بعدم و قدم عدم
مسبوقیت وجود ذاتست بعدم پس اگر عدم عدم زمانی باشد و سبقتش بر وجود سبق
زمانی آن حدوث را حدوث زمانی گویند و مقابلش را قدم زمانی و اگر عدم عدم ذاتی
و سبقتش سبق ذاتی بود حدوث ذاتی و مقابلش را قدم ذاتی خوانند و معنی عدم زمانی و
سبق زمانی در حوادث زمانیه ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت سبقتش بر وجود در
حوادث ذاتیه خالی از خفائی نیست و بیانش آنست که ممکن در حد ذات خود موجود نیست
نه از خود و نه از غیر اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب انکه هیچ غیری در مرتبه ذات
هیچ شیی نتواند بود هر چند غیر علت وجود شیی باشد و مقدم بر وجود شیی چه وجود از جمله
لواحق شیی باشد و همچنین هر غیری که نسبت داده شود بوجهی از وجوه بذات شیی از جمله
لواحق آن شیی باشد و لواحق شیی متاخر است از شیی و لاحقست بعد از مرتبه ذات
و مرتبه ذات مقدمست بر جمیع لواحق خود چه جمیع لواحق و اغیار در مرتبه ذات
مسلوب باشند لان الماهیة من حیث هی لیست الا هی و این سلبی که مفهومست از
لیست اگرچه از جمله اغیارست و متحقق در مرتبه ذات اما ملحوظست بعنوان سلب
و رفع نه بعنوان تحقق و ثبوت و سلب ملحوظ بعنوان سلب و رفع را سلب بسیط
گویند و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدولی و اثباتی و فرق ظاهر است میان
سلب باعتبار اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول تقاضای وجود موضوع نکند به
خلاف ثانی و تحقیق این در فن منطق مقرر شده و این تقدم اعنی تقدم مرتبه ذات
بر لواحق تقدم بالطبعست که تقدم محتاج الیه است بر محتاج چه ذات نظر بلواحق اصلست
و لواحق نظر بذات فرع و فرع لامحاله محتاج و موقوفست بر اصل پس هرگاه که علت
وجود ممکن در مرتبه ذات ممکن نتواند بود اثرش نیز که وجود ممکنست نتواند بود

[illegible] زمانیه

پس ممکن در مرتبهٔ ذات خود اصلا وجود نتواند داشت نه وجود از خود و نه وجود از غیر
در مرتبهٔ ذات اگرچه عدم نیز نتواند داشت اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه
اگرچه عدم معلول مستند بعدم علتست و علت چون در مرتبهٔ ذات نیست پس عدم
علت در مرتبهٔ ذات متحقق باشد و علت عدم معلول تواند شد اما چون عدم علت نیز
از جملهٔ غیر است و هر غیر که نسبت داده شود بذات از جملهٔ لواحق متاخره از ذات
پس ممکن در مرتبهٔ ذات عدم از غیر نیز نتواند داشت اما این عدم غیری که نمیتواند داشت
عدم اثباتیست که آنرا عدم عدولی گویند چه عدمی که از جملهٔ لواحقست عدم عدولیست نه
عدم سلبی اعنی عدم بر سبیل سلب بسیط که مفهوم لیس مطلقست چه عدم بمعنی سلب بسیط
از جملهٔ لواحق شی که واجبست تاخرش از شی نیست چنانکه اشاره بآن شد پس عدم
سلبی بسیط در مرتبهٔ ذات ممکن متحقق باشد و اینست مراد از عدم ذاتی ممکن و این عدم
که در مرتبهٔ ذات متحققست هر آینه سابقست بر وجود ممکن که لاحق و متاخر است از
مرتبهٔ ذات ممکن چه مامع المتقدم لا محاله متقدم باشد پس وجود ممکن لا محاله مسبوق
باشد بعدم ذاتی و اینست معنی حدوث ذاتی و تحقیق این مطلب بر نهج مذکور چون
بسیاری از مطالب از مختصات این کتابست و ما در کتاب کلمهٔ طیبه بطریقی دیگر
بیان این مطلب کرده‌ایم و اکابر علما را در تحقیق این مطلب حیرتی و اضطرابی عظیمست
و کلام شیخ ابو علی سینا در بیان این مطلب در نهایت اجمالست و از بیانی که ما در این
کتاب کردیم بتفصیل و تحقیق آن کلام کسی که طالب آن باشد تواند رسید و من الله الهدایة
و العصمة

فصل پنجم از باب اول از مقالهٔ دوم در بیان علت و معلول و ذکر اقسام علل و بعضی از احوال آنها و بیان وجوب تناهی علل و ابطال دور و تسلسل

هرچه افاده کند وجود
شی را یا افاده کند قوام شی را آن مفید را علت گویند و آن شی را معلول پس مفید
وجود علت وجود باشد و مفید قوام علت ماهیت و مثال علت وجود نار است که مفید

وجود حرارتست و آفتابست که مفید وجود ضوء نهارست و مانند آنها و مثال علت
قوام جنس ماهیت باشد و فصل ماهیت و همچنین مادهٔ شی باشد و صورت شی و علت
مفیده وجود اگر خود افاده کند وجود شی را آنرا فاعل و علت فاعلی گویند و اگر باعث
و داعی شود دیگری را بر افادهٔ وجود شی آنرا غایت و علت غایی خوانند پس علت غایی
نیز مفید وجود باشد چه او را مشارکتی در افادهٔ وجود باشد مثال علت فاعلی را
نجار نظر بسریر و مثال علت غایی تصور کردن نجار وصول نفعی را بوی چه تصور
نفع باعث شود نجار را بر ساختن سریر و علت ماهیت اگر ماهیت بآن متقوم
بالقوه باشد و بالفعل و تمام نباشد آنرا علت مادی و علت قابلی نیز گویند چون
پارهٔ چوب نظر بسریر و اگر ماهیت بآن بالفعل و تمام باشد آنرا علت صوری
خوانند چون هیات سریر که قایمست بپارهای چوب موضوع شده بترتیب مخصوص
گاه باشد که فاعل در افادهٔ وجود یا قابل در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری دیگر
و آن امر را شرط خوانند و گاه باشد که آلت نیز گویند مانند تیشه برای نجار و یا معدوم
شدن امری که مانع بوده باشد از افادهٔ وجود یا قبول وجود و آنرا رفع مانع گویند مانند
زوال ضدی برای موجود شدن ضدی دیگر و گاه باشد که محتاج شود بموجود شدن
امری و معدوم شدن وی معاً و آنرا معد خوانند مانند گام برداشتن برای رسیدن
بمنزل و گاه باشد که اطلاق لفظ علت نیز بر امور مذکوره نمایند بسبب آنکه آنها را
مدخلیتی در علت باشد پس منافاتی نداشته باشد با حصر علل در اقسام اربعهٔ مذکوره
و باید دانست که هر معلولی محتاج بمجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلولی محتاج
بعلت فاعلی باشد و بس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل موجب یا محتاج بدو علت باشد
و بس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل مختار و یا بسه علت محتاج باشد و بس مانند
مرکبی که صادر شود از فاعل موجب و آنکه محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند مرکبی که صادر

شود از فاعل مختار و فاعل اگر فعل و تأثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و ارادت آنرا
فاعل موجب گویند و اگر بشعور و اراده بود فاعل مختار خوانند و اگر فعلش موقوف
بسبق استعداد و ماده و انقضای مدت نبود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و اختراع
گویند و اگر موقوف باشد بتجدد استعدادی در ماده و سبق حرکتی و زمانی محدث و
مکوّن و فعلش را احداث و تکوین گویند و لفظ خلق گاه باشد بر مطلق ایجاد اطلاق
کنند و گاه باشد که تخصیص بتکوین دهند و حکما گویند هر گاه فاعل واحد بود من جمیع
الجهات و الحیثیات از وی صادر نشود در مرتبه واحد مگر معلول واحد و سایر معلولات
از وی بتوسط صادر شوند و این قول بعید نیست از تحقیق و در حدیث مؤید این است
و محقق طوسی قدس سره اختیار این قول کرده و دلیلش آنست که علت را لابدست از
خصوصیتی معین که بآن خصوصیت معلول معین از و صادر شود و شئ را خصوصیتی معین
از جهتی معین باشئ معین چون حاصل باشد همین خصوصیت بعینها از همین جهت
بعینها باشئ دیگر نتواند پس اگر معلول دیگر از و صادر گردد بخصوصیت دیگر و جهت
دیگر تواند بود و ترکب علت از خصوصیتین لازم آید و این خلاف فرضست و اختیار
فاعل مانع ازین حکم نتواند بود چه اگر اختیار عین ذات فاعل باشد و تجدد و اختلاف در و
نرود موجب تکثر نتواند شد و الا غیر محل نزاع باشد و فاعل هر گاه تمام الفاعلیة باشد
و تأثیرش بهیچ امری از امور موقوف نباشد و یا جمیع ما یتوقف علیه التأثیر او را حاصل باشد
آنرا علة تامه خوانند و علت چون تامه باشد تخلف معلول از و ممتنع باشد یعنی
جایز نبود علت تمام باشد و موقوف بر امری از امور نباشد و مع ذلک زمانی بگذرد و
معلول از و صادر نشود و در زمان دیگر صادر شود و الا لازم آید ترجیح بلا مرجح چه صدور
معلول در وقت دیگر با امکان صدورش در ین وقت ترجیح وقت دیگر خواهد بود بر این وقت
و این ممتنع است چنانکه دانسته شد و شئ واحد بسیط فاعل و قابل هر دو نتواند بود چه

فعل

فعل و قبول متنافی اند یکدیگرند در موضوع واحد جمع نتوانند شد مگر از جهتین که مکثر ذات
موضوع نتوانند شد و معلولات جسمیه مرکب باشند از ماده و صورت چنانکه دانسته
شد و فرق باشد میان ماده و علت مادی و همچنین میان صورت و علت صوری چه
قیاس بصورت ماده باشد و علت مادی قیاس بمرکب از ماده و صورت مثلا هیولی
ماده است نظر بصورت جسمیه و علت مادیست نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه صورتست
نظر بهیولی و علت صوریست نظر بجسم و اعراض را ماده باشد چه موضوعات ماده اعراض
باشند اما علت مادی نباشد چه مرکب نباشند از ماده و صورت و حکما گویند هر حادث
زمانی را لابدست از ماده که حامل امکان او باشد و مراد از امکان استعداد باشد که
آنرا امکان استعدادی گویند و آن امری باشد وجودی که ماهیت بآن نزدیکتر
شود بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبه تساوی ماهیت است بطرفی وجود و عدم پس هر
ممکنی که امکان ذاتی بسبب تمامیت اقتضای علت مرجح وجود کافی باشد در ایجاد او
حادث زمانی نتواند بود و الا لازم آید که علتش تمام نشده باشد چه تخلف معلول از علت
تامه جایز نیست بلکه قدیم زمانی خواهد بود و اگر امکان ذاتی در ایجاد او کافی نباشد
لابد باشد از امری که ضم شود با امکان ذاتی تا مرجح طرف وجود تمام شود و آن امر باید متعلق
بزمان و حرکت باشد یعنی تدریجی الحصول باشد تا موجب آن شود که زمانی در میان
درآید که در آن زمان معلول معدوم بوده باشد تا حادث زمانی تواند بود چه حادث
زمانی چنانکه دانستی آنست که مسبوق باشد بعدم زمانی و آن امر متعلق بزمان و حرکت که
مقرّب ممکنست بطرف وجود باید که او را تعلقی و نسبتی باشد بآن ممکن و الا بالفرد
مقرب او بوجود نتواند بود پس اگر آن ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم مطلق باشد
آن مقرب را که امریست وجودی تعلق باو نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم مطلق
متصور نیست پس جزئی از آن ممکن باید موجود باشد که او را اختصاصی بآن ممکن بود

باشد و آن جز با حال خواهد بود در ممکن و با محل وی و وجود حال موجود بمحل صورت
نتواند داشت پس باید که محل آن ممکن باشد و محل منحصر است در هیولی و موضوع پس
اگر ممکن که کلام در حدوث اوست صورت باشد باید که هیولای او پیش از او موجود
باشد تا آن امر مقرب تعلق باو تواند داشت و اگر عرض باشد وجود موضوعش
پیش از او لازم بود و مراد از ماده درین مقام اعمست از هیولی و موضوع پس هر
حادثی مسبوق باشد بماده و مدتی اعنی زمانی و از آنچه گفتیم معلوم شد که حادث
همیشه یا صورت خواهد بود یا عرض و آن امر مقرب تر عرضی خواهد بود یا صورتی که حال
باشد در ماده سابقه حادث که استعداد آن ماده باو تمام شود برای حدوث حادث
و اگر آن صورت و عرض نیز حادث باشند لا محاله مسبوق باشند بماده متلبسه
بصورتی و عرضی دیگر تا منتهی شود بصورتی یا عرضی که ماده دو رند و فطرت بان متلبس
بود و علت غائی علت فعلت بوجهی و معلول فعلت بوجهی دیگر چه علت فاعلیت
فاعل باشد و داعی و باعث فاعل بر فعل تصور اوست پس علت فعل باشد و چون
وجودش در خارج مترتب بر فعلست معلول فعل نیز باشد اما علیتش باعتبار وجود
ذهنیست و معلولیتش باعتبار وجود خارجی و جمیع افعال طبیعه را که مبادی قریبه
آنها طبایع عدیمة الشعورند مانند احراق نار و تبرید ماء و مانند آثار صور معدنیه و افعال
قوای نباتیه علل غائیه ثابتست که متصور و معقول مبادیست که وجود طبایع مستندات
بانها چه علت غائی لازم نیست که متصور مبادی قریبه باشد بلکه همین که متصور
علل بعیده باشد کافیست چه پیشتر دانستی که علت قریبه حرکت قسری طبیعت متصور است
پس فاعل حرکت مرمی مثلا طبیعت مرمی باشد بقولی که مستفاد است از رامی و علت غائیه
رمی که رسیدن بهدفست متصور طبیعت مرمی نتواند بود که علت قریبه رمیست بلکه
متصور رامیست که علت بعیده رمیست و بمعنی رمی را از علت غائی داشتن بدون

نزد پس چگونه استبعاد نبود که با وجود حکم و مصالحی که افعال طبایع مشتملست بر آنها
فاعل قریب ان افعال طبایع عدیمة الشعور باشد و معلول واحد شخصی را دو علت مستقله
نتواند بود نه بر سبیل اجتماع و نه بر سبیل تعاقب چه میان علت و معلول لابدست از
خصوصیتی که بان خصوصیت معلول از علت صادر تواند شد و آن خصوصیت مرجح
صدور این معلول معین باشد بدون معلولی دیگر پس آن خصوصیت هر معلول را
نسبت بدو علت متباین نتواند بود مگر باعتبار امری که مشترک بود میان
علتین پس فی الحقیقة علت راجع شود بان امر مشترک که امر واحدست پس علت
مستقله واحد نباشد مگر واحد و چون علل مترتب شوند باینطریق که علتی معلول علتی
دیگر بود و همچنین علتی را که بعد از و علتی دیگر در آن سلسله نبود بعیده و علت اخیره را
مباشر معلول اخیر است قریبه و هرچه در مابین بعیده و قریبه بود متوسطه گویند و متوسطه
متعدد تواند بود و ترتب علل الی غیر النهایه را تسلسل گویند و اگر علت مرجع شود دور
نامند پس اگر از مرتبه دویم برگردد دور مصرح و اگر از بالاتر برگردد دور مضمر گویند و دور و
تسلسل باتفاق علما باطلست اما دور بسبب آنکه مستلزم تقدم شی است بر نفس خود که
بدیهی البطلانست و اما تسلسل بر بطلانش دلایل بسیارست و از آنجمله دو دلیل که
اظهر و اشهرست ذکر کنیم اول برهان تطبیق و آن جاریست در امتناع عدم تناهی
منفصلات مترتبه مجتمعه در وجود و متصلات قاره و تقریرش آنست که گوئیم اگر
ترتب علل مثلا الی غیر النهایه جایز باشد سلسله هم رسد مشتمل بر اجزای غیر متناهیه
که هر یک از آن اجزا غیر جزء اخیر هم علت باشد و هم معلول اما معلول نظر بجزء فوق
اما علت نظر بجزء تحت پس آن سلسله فی الحقیقه منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل
و دیگری تمام معلولات و این هر دو سلسله اگرچه بالذات واحدند اما بحسب اعتبار
عقل و در نفس الامر دو سلسله باشند که در نظر عقل جدا باشند از هم و عدد آحاد

یکی از آن دو سلسله که سلسلهٔ معلولات باشد افزون بود از عدد آحاد سلسلهٔ دیگر که
سلسلهٔ علل است بواحدی که آن معلول اخیر است چه او معلول است و علت نیست و ما را
میرسد که فرض کنیم تطبیق جزء اول از سلسلهٔ علل با جزء اول از سلسلهٔ معلولات و در
برابر اوست چه آن علیت بازای آن معلولیت است و جزء دوم بازای جزء دوم و همچنین
پس خواه فرض کنیم تطبیق را و خواه نه که انطباق واقعست بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله
در طرف دیگر غیر متناهی باشند و سلسلهٔ معلولات در آن طرف منتهی نشود بلکه همیشه
با علیتی معلولیتی باشد لازم آید که عدد آحاد سلسلهٔ معلولات که زاید بود مساوی باشد
با عدد آحاد سلسلهٔ علل که ناقص بوده و تساوی زاید و ناقص بدیهی البطلانست پس
واجبست انتهای سلسلهٔ معلولات و چون منتهی شد سلسلهٔ معلولات لازم آید انتهای
سلسلهٔ علل چه زیادتی سلسلهٔ معلولات بر سلسلهٔ علل نبود مگر بواحدی و زاید بر متناهی
بواحدی و بالجمله بقدر متناهی بالضروره متناهیست و اجرای این برهان در متصلات
بوجهی ظاهرتر است و طریقش آنست که گوئیم اگر خطی مثلا غیر متناهی باشد خواه از
هر دو طرف و خواه از یکطرف اگر از یکطرف غیر متناهی باشد یکنوبت از مبداء خط
الی غیر النهایه اعتبار کنیم خطی و یکنوبت دیگر بعد از مبداء بقدر ذراعی مثلا اعتبار
کنیم الی غیر النهایه خطی دیگر و اگر از هر دو طرف غیر متناهی بود نقطه بر هر موضعی از
آن خط که خواهیم فرض کنیم و از آن نقطه الی غیر النهایه خطی اعتبار کنیم و از نقطه
دیگر بعد از نقطهٔ اول اعتبار کنیم خطی دیگر و بر هر تقدیر خط دوم چون جزء خط اولست
مغایر او باشد مغایرتی که جزء راست نظر بکل و بعد از آن تطبیق کنیم طرف خطین الی لا
محاذی خط اول متناهی شود والا تساوی زاید و ناقص لازم آید و خط دوم نیز متناهی
شود چه زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضروره متناهیست و از تقریر این برهان ظاهر
شد که اجرای وی موقوفست بر این که اجزای سلسله و همچنین اجزای فرضیهٔ متصل همه مجتمع

خطین

بلکه

باشند با هم در وجود پس اجرای این برهان در مثل سلسلهٔ متعاقبات و زمان و حرکت
متصور نیست دوم تضایف و آن جاریست در هر چه اجزای وی بالفعل موجود بود و
متصف باشد بوصفین متضایفین چون علیت و معلولیت و سابقیت و مسبوقیت
و مانند آن پس در متصلات جاری نتواند شد و تقریرش آنست که گوئیم هر یک از
اجزای سلسلهٔ علل مثلا غیر معلول اخیر متصف بعلیتی و معلولیتی معا و معلول اخیر
متصف بمعلولیت تنها و علیت و معلولیت متضایفانند و متضایفان متکافیانند
در وجود یعنی بازای هر چه از احد المتضایفین موجود باشد واجبست موجود بودن
متضایف دیگر نیز و در هر جزو سلسلهٔ مفروضه علیتی با معلولیتی موجودست بخلاف
معلول اخیر که در او معلولیت موجودست بدون علیت پس اگر سلسله منتهی نشود در
طرف دیگر بعلیتی که متصف بمعلولیت نباشد و علیت آن علت بازای معلولیت معلول
اخیر بود لازم آید که بازای معلولیت معلول اخیر که فردی از احد المتضایفینست فردی از
علیت که متضایف دیگر است موجود نباشد و این محالست و توقف اجرای این برهان
نیز بر ترتب و اجتماع در وجود ظاهر است و همچنین جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی
مشروطست باین هر دو شرط نزد حکما اما اجتماع در وجود بسبب آنکه بدون اجتماع اجزای
سلسله معدومات باشند و فساد دوم بسبب اتصاف بعدم تناهی [illegible]
فرع آنست که صفت عدم تناهی عارض ایشان باشد و عروض اینمعنی فرع آنست که اینها
تحقق باشد یا در خارج و یا در ذهن و تحقق در خارج بالفرض منتفیست و تحقق ذهنی
موقوفست بر اعتبار ذهن و ذهن از اعتبار غیر متناهی عاجز و از اینجاست که همه
متفقند که تسلسل در اعتباریات جایز نیست بسبب آنکه اعتباریات منقطع شود بانقطاع
اعتبار و اما ترتب بسبب آنکه عروض عدم تناهی در منفصلات فرع عروض عدد است
و عروض عدد فرع تعین آحاد بجهت مفروضیت مراتب عدد و تعین آحاد فرع ترتبست مثلا

عروض عشریت بر آحاد معینه فرع اینست که بعضی از آن آحاد متعین باشد برای عروض واحدیت
و بعضی برای عروض اثنینیت و بعضی برای عروض ثلاثیت و همچنین پس اگر ترتیبی باشد در
واقع میان آن آحاد و یا ترتیبی در آن آحاد اعتبار کنیم معروض عدد عشره تواند شد
والا بالفعل عشره نخواهد بود بلکه از شانش خواهد بود که اگر اعتبار ترتیبی در آن آحاد
کنند بالفعل عشره گردد و بدون اعتبار ترتیب عشره بالقوه خواهد بود نه بالفعل
پس آحاد غیر متناهی مادام که غیر مترتب باشد غیر متناهی بالفعل نتواند بود و اعتبار
ترتیب نیز اگر کشد الی غیر النهایه اعتبار نتوانکرد بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی
بالقوه نیز نخواهد بود و چون معروض عدم تناهی اصلا نباشد فساد عدم تناهی در او
راه نتواند یافت و از آنچه گفتیم ظاهر شد فساد ظن جماعتی که گمان برده اند صحت
اجرای براهین ابطال تسلسل را در غیر متناهی غیر مترتب بتوهم اینکه عدد عارض این
شود و بسبب عروض عدد ترتیبی که در عدد است در آن بهم رسد و جمهور متکلمین مطلق
غیر متناهی را ممتنع دانسته و لیکن دلیلی وافی با ثبات آن نکرده **فصل ششم از باب اول**
از مقاله دویم در حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع بدانکه جمیع عقلای عالم
از ملیین و غیر هم متفقند در حدوث عالم یعنی جمیع ماسوی الله تعالی یعنی مسبوقیت
بعدم و خلافی درین نیست و خلافی که هست در اینست که عدم سابق عدم ذاتیست یا
زمانی حکما برآنند که عدم ذاتیست و متکلمین برآنکه عدم زمانی و کلمات انبیا علیهم السلام
و حکمای اقدمین مطلقست در حدوث بی تعیین و تخصیص بذاتی یا زمانی حتی اینکه بعضی
گمان برده اند که قول بقدم عالم از زمان ارسطو ناشی شده و پیش از او نبوده و بعضی
بر آنند که چون قدما اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند و مراد ایشان حدوث ذاتی
بوده و مردم حدوث زمانی تصور میکرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده تا بسط
اظهار مراد قدما و همچنین بعضی از قلت تامل در قوانین حکمت حمل بر مخالفت ارسطو

نموده اند با استادان خود از حکمای اقدمین و صواب نه اینست و جمیع مخالفتهای
ارسطو با اقدمین از ین مقوله است چنانکه بعضی از آنها را شیخ ابو نصر فارابی در جمع
بین الرایین بیان نموده و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین
تصریحی با حد الوجهین نیست بلکه مفهوم از آن معنیست که سبب احتیاج بصانع باشد و
پس غایتش علمای متکلمین از قدما و متاخرین متفقند در حدوث زمانی و نفی قدم
زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند بر حدوث زمانی اما اثبات این اجماع
مشکلست و اجماعی که محققست بر مطلق حدوثست بی تقیید بذاتی یا زمانی و دلایل عقلیه که
درین باب ایراد نموده اند بغایت ضعیفست و حکمای متاخرین تجدید در قدم زمانی و شبهه
ایشان درین باب خالی از قوتی نیست و تحقیق آنکه بعد از ایمان بمعنی حدوثی که
سبب احتیاج عالم بصانعست مشاجره و منازعه بین الطرفین مدخلیتی در دین ندارد و
زیاده تفعی بر آن مترتب نیست بلی منازعه درین مسئله از دو وجه گنجایش دارد یکی
آنکه سبب محوج بصانع حدوث ذاتیست یا زمانی و دیگر آنکه امتداد زمان در جانب
ماضی متناهیست یا غیر متناهی و حق در محل نزاع اول آنست که حدوث ذاتی که لازم
معنی امکانست در سبب احتیاج بصانع مستقل و کافیست چه رجحان احد طرفی ممکن بما هو
ممکن محتاجست بمرجح چنانکه بیان کرده شد و چون متکلمین امکان و حدوث ذاتی را
کافی در اثبات احتیاج عالم بصانع نداشتند بلکه حدوث زمانی را تنها یا بضم امکان علت
احتیاج دانستند لهذا متصدی اثبات حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه که از عهده
اتمام آنها بدر نتوانستند آمد و کار بر ایشان بغایت مشکل شده و دعوی اجماع نیز بعد تقدیر
صحت مفید مطلوب نیست چه اثبات صانع موقوف علیه اثبات نبوتست که موقوف
علیه حجیت اجماعست بسبب آنکه اجماع از ادله سمعیه است که موقوفست بثبوت نبوت دبا و خود این
بر ایشان وارد آید که اثبات صانع واجب الوجود نتوانند کرد چه هر گاه سبب احتیاج موثر

حدوث زمانی باشد نه امکان تواند بود که سلسلهٔ علل حادثات منتهی شود بممکن الوجودی
که قدیم زمانی باشد و چون امکان تنها موجب حاجت بعلت نیست نه دور لازم آید و نه
تسلسل و در محل نزاع دویم حق تناهی امتداد زمانست باجماع ملیین و انعقاد این اجماع ظاهر
التحقیق و این معنی مستلزم حدوث زمانی آنکه مسبوقیت عالم بعدم زمانی نیست بلکه حق
انتهای امتداد زمانست بعدم مطلق نه بعدم متقدر که مراد متکلمین از عدم زمانی همانست
و آن از زمان موهوم نامند چه این زمان موهوم اگر منشاء انتزاع ندارد اختراعی محض خواهد
بود و اگر دارد غیر ذات باری تعالی باید باشد چه وجود باری منزه از آنست که منشاء انتزاع
مقدار تواند بود بالضروره و اگر غیر ذات باری باشد قدم جزئی از عالم لازم آید و این مناقض
مطلوب اثبات است بلکه حق آنست که عدمی که امتداد زمان منتهی باوست مانند عدمیست که
امتداد قار عالم جسمانی منتهی باوست چنانکه ورای سطح محدب فلک اعظم متقدر نیست بل
لاخلاء ممتد است و لاملاء و همچنین ماورای امتداد زمان متقدر نتواند بود و متکلمین اگر در حدوث
زمانی عالم باین قدر اکتفا نمایند شک نیست در صحتش و دلیل برین اجماع امت میتواند بود
نه دلائلی که خود متجشم اجرای آن شده اند و غایت سعی عقول درین مطلب تصحیح امکان
این معنیست چنانکه بیان کردیم چه انعقاد اجماع بر خلاف ممکن متصور نیست و اگر غرض ایشان
اثبات سبق عدم متقدر باشد چنانکه ظاهر شد بلکه صریح اقاویل ایشانست لامحاله این
معنی عقلا ممتنع است دعوی انعقاد اجماع بر مطلب غیر مسموع و غرض حکما بر از اقدم
زمانی اگر مناقض این دعوی متکلمین است شک نیست در صحت آن و اگر غرض اثبات عدم
تناهی امتداد زمانست ادلهٔ ایشان مدخولست و من توفیق الله تعالی از عهدهٔ تزییف
انها در مؤلفات خود بیرون آمده ام و چون ذکر ادلهٔ طرفین و بیان [illegible] مدخولیت آنها
موجب اطناب عظیمست و عرضی تیر متعلق بآن نیست لهذا طی آن مراتب نموده بهمین قدر که
موجب اهتدای مستبعدان کلمات جانبین بحقیقت امر میتواند شد اقتصار کرده الله

ولی الهدایة والعصمة **فصل هشتم از باب اوّل از مقالهٔ دویم در اثبات واجب الوجود** بدانکه
مقصد اقصی و مطلب اسنی از علم کلام و حکمت بلکه ثمرهٔ هر علمی و نتیجهٔ هر معرفتی شناخت واجب
الوجود است و مبنای همه خیرات و اصل و اساس جملهٔ سعادات بر یقین بودن بوجود
مبدأ و صانعی که ابتدای هر وجودی و فیضان هر جودی از جناب کبریای او بود و رجوع
هر ذره و بازگشت هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد و این معرفت و تعین حاصل
نتواند شد مگر بنظر عقل و اعمال فکر در حقایق اشیا و راه یافتن بمواطن موجودات
و سفر کردن از خطهٔ محسوسات بعالم معقولات و نقل نمودن از منزل ادنای الفاظ
و مسموعات بمحل ارفع و اعلای معانی و مفهومات و چشم آشنا شدن بمشاهدهٔ نحوی
دیگر از وجود و نوعی دیگر از هستی و بود که تا شاید این وجود محتاج بود بمکان و زمان و ماده و
موضوع و بتالیف و ترکیب و عوارض و لواحق و حرکات و اوضاع بلکه وجودی بود مجرد
و هستی باشد منزه و مقدس از حاجت و نقص و آشنا شدن بچنین عالم شریف و
خطهٔ رفیع منیف کار این جسم جسمانی نیست بلکه بعد از ارتحال ازین مرحلهٔ محسوس که دار جزئی
بودنست بمنزل معقول که دیار کلی گشتن است و اقامت مستقیمی در آن مقام گشوده شود
چشمی دیگر روحانی که بآن چشم مشاهدهٔ آن نحو از وجود و هستی توان نمود و حق تعالی
بفضل و کرم خود روزنی از آن عالم بدین عالم گشوده و نمونه از آن نحو وجود درینجا
نموده و آن روزنه و نمونه وجود نفس ناطقهٔ انسانیست که اگر کسی خود را ببیند در حقیقت
آن نحو وجود را دیده باشد که من عرف نفسه فقد عرف ربه و میباید دانست که
چنانکه عاقل از خاصیتی که در انسان بیند داند که جوهر انسان نه از جنس جواهر این عالم
جسمانیست و آن خاصیت فهمیدن مفهومات کلیه و معانی مجرده است همچنین در واجب
الوجود خاصیتی است که بآن خاصیت توان دانست که وجود مقدس او نه از نحو وجود
موجودات عالم امکانیست و آن خاصیت محتاج بودن همه است باو و مستغنی بودن

اوازهمه که از لوازم وجوب وجود است و لهذا حکمای الهیین و سایر علما محققین تحت
اثبات صانع بعنوان وجوب وجود کرده اند یعنی اثبات واجب الوجود کرده اند و
بعد از آن از خاصیت وجوب وجودی بخصوصیت نحو جلال و سایر صفات کمالش
برده و طریق اثبات واجب الوجود حاجت و اضطرار وجود ممکنست که محتاج باثبات
بیت بعلتی و مرجحی و وجوب انقطاع سلسلهٔ حاجت پس عمده در اثبات واجب دانستن
احوال ممکنست و شناختن خاصیت وجود ممکن که محتاج بودن اوست بمرجح و امتناع
ترجح وجود بنفسه و بطلان اولویت ذاتیه و امتناع ذهاب سلسلهٔ حاجت الی غیر النهایة
که تسلسل عبارتست از و امتناع حصول وجود بر سبیل دور و جمیع این مقدمات براهین
قطعیه در فصول سابقه دانسته شد و بعد از حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره حصول علم بوجوب
وجود واجب الوجودی که مبدا سلسلهٔ علیت و مقطع مادهٔ حاجت باشد واجب شود و
تخلف نتواند کرد و ترتیب مقدمات مذکوره و تقریر برهان بر وجود واجب الوجود بقوانین
و شرایط معتبره در انتاج چنانست که گوئیم شک نیست در وجود ممکن الوجودی و وجود
ممکنی محتاجست بمرجحی و علتی که موجود باشد در وقت وجود او و آن علت نیز اگر ممکن
الوجود باشد محتاج خواهد بود بعلتی دیگر و علت این علت اگر ممکن اول باشد دور صریح
لازم آید و اگر ممکن ثالث باشد نقل کلام در علت آن کنیم و در هر مرتبه اگر علت رجوع
کند دور صریح یا مضمر لازم آید و اگر در هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه علت از هر مرتبه منتقل شود
بمرتبه دیگر الی غیر النهایه تسلسل لازم آید و امتناع دور و تسلسل ببرهان قطعی ثابت شده
پس واجب باشد انقطاع سلسلهٔ علیت و انتهای حاجت بوجود علتی واجب الوجود
که وجودش بنفس خود باشد و محتاج بعلتی و مرجحی نباشد و هو المطلوب و چون وجود
واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود را خاصیتهاست و آن خاصیتها لامحاله در او
متحقق باشد و آن خاصیتها بیان کرده شد و چون آن خاصیتها همه در موجود باشد

باید که واجب الوجودی که ثابت شده وجود او محتاج نباشد بغیر خود پس باید مجرد باشد
از ماده و موضوع و زمان و مکان و محل و حال و بالجمله از هر چه مستلزم افتقار و احتیاج
بغیر بود و باید که بسیط الحقیقه باشد که ترکیب بوجهی از وجوه در او نبود و باید که وجود
در خارج عین حقیقتش بود و ماهیتش در ذهن عین وجودش بود بطریقی که دانسته شد
پس باید که او را شریکی و نظیری نبود نه در وجود و نه در حقیقت و او را ضدی و کفوی نبود
چه ضد مستلزم مجانست باشد و ترکیب لازم آید و کفو مستلزم معلولیت بود چنانکه
دانسته شد و افتقار لازم آید و چون در او ترکیب نبود پس او را جنسی و فصلی نباشد و
چون او را ماده نباشد که مستلزم احتیاجست پس صورت نباشد و جسم نبود و چون
جسم نباشد ذو مقدار نباشد چه مقدار از خواص جسمست و چون مقدار نبود قابل تجزیه
و تقسیم نباشد و چون علم بوجود واجب الوجود و تحقق خواص وجوب وجود و توابع
و لوازم آن حاصل شد معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که آنها را صفات جلال
نیز گویند حاصل شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که آنها را صفات
جمال و صفات کمال نیز گویند **باب دویم از مقاله دویم در صفات واجب الوجود**
و در آن چند فصلست **فصل اول در بیان صفات سلبیه و ثبوتیه و معنی اسم و صفت
و فرق میان صفت و اسم** اشاره شد بآن که واجب الوجود را دو گونه صفاتست
صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در مفهوم آنها معتبرست نسبت باموری که ممتنع است
اتصاف واجب تعالی بآنها و واجبست نفی و سلب آنها از واجب الوجود و صفات ثبوتیه
یعنی صفتی چند که واجبست اتصاف واجب تعالی بآنها اما صفات سلبیه راجع شود بتجرد
و تنزه واجب تعالی از هر چه لایق بجلال او نیست مانند جوهریت و جسمیت و مادیت و
و ترکیب و شریک و کفو و ضد و مانند آن و دلیل بر تنزه واجب تعالی از آنها اتصاف
اوست بوجوب وجود که عین حقیقت اوست چه خواص وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست

همه اینها دانسته شد بغیر از جوهریت و آن نیز لازم آید از این که دانسته شد که وجود واجب تعالی
عین ذات اوست و او را ماهیتی نیست بغیر از وجود و نزد حکما جوهر ماهیتی است که هرگاه
موجود شود در موضوع نباشد و جوهر را جنس ما تحت خود دانند پس جوهر بامعنی بر
واجب تعالی اطلاق نتوان کرد از دو جهت اما متکلمین چون در تعریف جوهر ماهیت را
اعتبار نکنند بلکه جوهر را موجود لا فی الموضوع دانند خواه ذو ماهیت باشد و خواه نه پس
اطلاق جوهر بر واجب تعالی نزد ایشان عقلا ممتنع نیست لیکن چون اسماء الله توقیفی
یعنی موقوف باذن شارع و در شرع اطلاق جوهر بر واجب تعالی وارد نشده پس
شرعا ممتنع باشد و ما چون بیان خواص واجب الوجود بیشتر کردیم و آن مستلزم نفی صفات
سلبیات و بعد از آن اشاره بتفریع صفات سلبیه بر خواص واجب نیز کردیم پس اینجا حاجت
بتجدید بیان نیست بلکه غرض ما درین باب مقصور است بر ذکر صفات ثبوتیه بدانکه در
موجودات خارجی هرچه جوهر و قایم بنفس خود هست آنرا ذات گویند و هرچه عرض
و قایم بغیر است آنرا صفت خوانند و هر لفظی که دلالت کند بر ذات بی اعتبار صفتی از
صفات آنرا اسم گویند چون رجل و زید و هر لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار اتصافش
بصفتی از صفات آنرا صفت گویند چون قایم و ضارب و احمر و ابیض پس ذات و
صفت مقابل همند در معانی و مفهومات و اسم و صفت مقابل همند در الفاظ و
عبارات و در باره واجب تعالی لفظی که دلالت بر صفت تنها کند بملاحظه ذات صفت
گویند چون علم و قدرت و ارادت و مانند آن و این الفاظ را در غیر واجب تعالی صفت
نگویند بلکه معانی اینها را صفت مقابل ذات گویند و لفظی که دلالت کند بر ذات با
اعتبار صفت اعنی لفظی را که باصطلاح سابق در باره دیگران صفت مقابل اسم میگفتند
در باره واجب تعالی آنرا اسم خوانند چون عالم و قادر و مرید و امثال آن پس الفاظ
علم و قدرت و ارادت و مشیت و حیوة و مانند اینها صفات الله باشند و الفاظ عالم

وقادر

و قادر و مرید و شافی و حی و امثال اینها اسماء الله پس آنچه اسماست در واجب صفات
باشد در غیر واجب لیکن فرقی هست میان اسم در واجب و صفت در غیر واجب او
فرق آنست که ذات در مفهوم صفت در غیر واجب بطریق ابهام و اجمال معتبر است نه
بر سبیل تعین و تفصیل مثلا مفهوم قایم ذاتی است که ماخوذ باشد با صفت قیام و
بقرینه خارجی مفهوم شود که آن ذات مثلا ذات زید است و در مفهوم اسم در واجب
ذات معین معتبر است مثلا در مفهوم مخبر عالم که از اسماء الله باشد ذات معینی است
آن ذات واجب الوجود باشد ماخوذ با صفت علم و همچنین قادر و حی و امثال آن و دور
نیست وجود این فرق باعث مغایرت در تسمیه شده باشد و در میان اسماء الله اسمیست که
بجای علمست در غیر واجب و آن لفظ الله است که موضوعست برای ذات واجب الوجود
مستجمع جمیع صفات کمال و ما گفتیم این اسم بجای علمست و نگفتیم که علمست بسبب آنکه
معتبر در مفهوم علم اسمی ذات معینست بی اعتبار صفتی از صفات و در اسم الله معتبر
ذات معین است باعتبار جمیع صفات پس فرق میان اسم الله و سایر اعلام باعتبار
صفت و عدم اعتبار صفت و فرق میان اسم الله و سایر اسماء الله اعتبار جمیع
صفاتست و اعتبار بعضی از صفات پس فی الحقیقه سایر اسماء الله نیست مگر تفصیل اسم
الله پس اسم الله اعظم اسماء الله باشد **فصل دویم از باب دویم از مقاله دویم در**
عینیت صفات واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکما و معتزله از متکلمین و امامیه باجمعهم
ثابت و محقق در کلمات و احادیث امیر المومنین و سایر ائمه معصومین صلوات
الله علیه و علیهم اجمعین آنست که در واجب تعالی صفت مقابل ذات یعنی عرضی و معنیی که
قایم باشد بذات واجب تعالی و ذات واجب تعالی موضوع و محل آن باشد متحقق
نیست بلکه صفات واجب تعالی عین ذات اوست چنانکه وجود عین ذات اوست به
این معنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر باعتبار قیام صفت بآن ذات ناشی

شود در واجب تعالی از ذات مجرد بی قیام صفتی باو ناشی شود مثلا انکشاف و تمیز اشیا
از ذات زید باعتبار قایم بودن صفت علم باو حاصل شود و تا صفت علم قایم بذات
زید نشود انکشاف و تمیز ازو نیاید بخلاف واجب تعالی که انکشاف و تمیز اشیا از ذات
بذاتها آید و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قایم بذات او باشد و همچنین در
سایر صفات پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب باعتبار ترتب اثر صفت
علم برو و لفظ عالم در لغت عبارتست از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای او و ثبوت مفهوم
علم برای شیء اعمست ازین که صفت علم قایم باشد بذات او یا ذات او عین علم باشد
یعنی ذات او ذاتی بود که اثر علم مترتب بود بر وجه حقیقت علم آنست که اثر علم برو مترتب
شود خواه صفتی باشد قایم بذات شی و خواه نفس ذات شی اگر کسی گوید که لفظ مشتق
در لغت موضوعست برای ذاتی که قایم باشد مبدا اشتقاق باو جواب گوییم اولا
لانسلم که لفظ مشتق موضوع باشد برای معنی مذکور بلکه موضوعست برای ذاتی که
ثابت باشد مفهوم مبدا اشتقاق برای او اعم ازین که ثبوت مفهوم مبدا باعتبار
قیام مبدا باشد یا باعتبار ترتب اثر مبدا و بر تقدیر تسلیم گوییم وضع لغت برای تفاهم
اهل عرفست و علوم الهیه و همچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغوی و متفاهم
اهل عرف نیست بلکه مستفاد از براهین عقلیاتست و چون حکم عقلی از جهت برهان ثابت
شد در اطلاق لفظ مناسبتی و تجوزی کافی تواند بود چنانکه در اطلاق لفظ موجود بر
واجب تعالی چه قیام وجود که مبدا اشتقاق اوست ممتنعست بر ذات واجب چنانکه
دانسته شد و برهان در عینیت صفات در واجب الوجود چند چیزاست اول آنکه اگر
صفات واجب زاید باشد بر ذات و قایم بذات واجب خواه مستند بذات واجب باشد
و خواه مستند بغیر که بالضروره متاخر خواهد بود بالذات از ذات واجب و واجب در مرتبه
ذات که مقدمست بر صفات خالی خواهد بود از صفات و در آن مرتبه متقدم که صفات هنوز

موجود

موجود نیست امکان صفات خواهد بود یا بمعنی که مرتبه ظرف امکان صفات باشد و لازم
آید که واجب الوجود در مرتبه ذات مشتمل باشد بر جهة امکانی و حال آنکه واجب الوجود
بالذات واجب الوجود ذاتست من جمیع الجهات و الا لازم آید که مرکب باشد از جهتی
وجوب و امکان چه بالضروره جهت وجوب و امکان هر دو از جهت واحده نتواند بود
برهان دیگر وجود واجبی اکمل انحاء وجوداتست بالضروره و وجود مصدر آثارات و
هر یک از وجودات ناقصه امکانیه در صدور آثار محتاجست بصفت که بواسطه هر صفتی او
از آثار از و صادر گردد پس احتیاج بصفت در صدور آثار نقیصتست در وجود پس وجودی
که مستغنی باشد از صفت اکمل انحاء وجودات باشد پس تمامی هیات بشکل اول منعقد
گردد باین طریق وجود واجبی اکمل انحاء وجوداتست و اکمل انحاء وجود مستغنیست از
صفت پس وجود واجب مستغنی باشد از صفت برهان دیگر اگر صفات کمالیه واجب
زاید باشند و متاخر از ذات واجب لازم آید که واجب در آن مرتبه متقدمه خالی باشد
از صفات کمال و خلو از صفات کمال لا محاله نقص باشد پس ذات واجب العیاذ
بالله در آن مرتبه مشتمل باشد بر نقص برهان دیگر اگر صفات واجب مثل علم و قدرت
و ارادت زاید باشند بر ذات واجب لا محاله معلول واجب باشند و صدور آنها
از ذات واجب بواسطه همین صفات نتواند بود و الا تقدم شی بر نفس لازم آید
و بواسطه صفات دیگر مثل آن صفات نیز نتواند بود و الا تسلسل لازم آید بلکه
باید بی واسطه صفات باشد پس ذات واجب نظر بصفات خود فاعل موجب باشد
و فعل فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضروره نقص بود و
نقص بر واجب الوجود روا نبود برهان دیگر اگر ذات واجب محل صفات خود باشد
قابل آن صفات بود و لا محاله فاعل آن نیز بود چه استناد صفات واجب بغیر واجب
روا نبود پس لازم آید که ذات واحد من جمیع الجهات هم فاعل باشد و هم قابل و امتناع

این ثابت شد بر بیان دیگر بر مذاق متکلمین صفات زایده یا حادث باشند و یا قدیم بنا
بر اول ذات واجب محل حوادث شود و بنا بر ثانی تعدد قدما لازم آید و هر دو ممتنع باشد
و مذهب اشاعره زیادتی صفاتست بر ذات واجب و معتزله بر ایشان اولا تعدد قدما
لازم آرند و ایشان در جواب گویند که ممتنع ذوات قدیمه است نه صفات قدیمه و
ثانیا بر ایشان شرک لازم آرند چه شریک باری عبارت از قدیمیست که وجودش از
خود باشد نه از غیر و هر قدیمی نزد متکلمین وجودش از خود باشد چه قدم را منافی معلولیت
داشته‌اند و ایشان در جواب گویند گاه که شریک باری ذاتیست که قدیم باشد و صفت ذات
او نتواند بود و گاه گویند که شریک غیر را گویند که مشارک باشد و صفات واجب غیر
واجب نیست اگر چه عین هم نیست و گویند صفات الواجب لا هو و لا غیره و تو بتقریرات
مذکوره از امثال این گفت و شنید فارغ میتوانی بود و اشاعره بر ما نفی صفات لازم
آرند و گویند فرقی نیست میان عینیت صفت و عدم صفت پس لازم آید که واجب تعالی
از صفات کمال خالی باشد و خلو از صفت کمال نقص باشد و جوابش آنست که خلو از صفت کمال
وقتی لازم آید که آثار صفت منتفی باشد اما با ترتب آثار صفت خلو از صفت لا نسلم
که نقص باشد بلکه در غایت علو است که ترتب آثار صفت بر ذات با عدم حاجت بصفت
اکملست از ترتب اثر با وجود صفت و حال آنکه ما قایل بعدم صفت مطلقا مفهوما و مصداقا
نیستیم بلکه قایلیم بتحقق مفهوم صفت و لا نسلم که در تحقق مفهوم صفت مصداق مغایر
ذات لازم باشد بلکه تحقق مفهوم را لابدست مصداقی اعم از اینکه مغایر ذات باشد
چنانکه در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب

فصل سیوم از باب دویم از مقاله دویم در تقسیم صفات ثبوتیه و اشاره بآن که کدام قسمت که عین است در واجب تعالی

باید دانست که صفت ثبوتی بر سه گونه است حقیقیه محضه مثل حیوة و اضافیه محضه مثل
خالقیت و رازقیت و حقیقیه ذات الاضافه مثل عالمیت و قادریت حقیقیه محضه آنست که

اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض او نیز نشود و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر
هیچکدام موقوف نباشد بتحقق چیزی دیگر که مضاف الیه صفت باشد و اضافیه محضه آنست که
مفهومش مفهومی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر هر دو موقوف باشند و
حقیقیه ذات الاضافه آنست که اضافه در مفهومش معتبر نبود اما عارض او شود و بالجمله
تحققش موقوف نباشد و ترتب اثر موقوف باشد مثلا عالمیت بودن شی است بحیثیتی که
اگر دانستنی باشد بداند پس تواند بود که عالم موجود باشد و معلوم موجود نباشد پس
بودن بحیثیت مذکوره مستلزم وجود چیزی که مضاف الیه او باشد نیست و چون معلوم
موجود شود اضافه لا محاله متحقق شود میان عالم و معلوم و اینکه گفتیم بخلاف
رازقیت است مثلا چه تا مرزوق نباشد رازقیت محقق نشود اگر سوال کنند که رازقیت نیز
بودن شی است بحیثیتی که اگر مرزوق متحقق شود روزیش دهد پس فرق چیست میان او
و عالمیت جواب گوییم که این مفهوم مجازی است نه بغیر از عرف و متعارف نیست که اطلاق
رازق کنند مگر بر کسی که رزق از او متحقق شده باشد همچنانکه متعارف نیست که اطلاق
سخی و جواد کنند مگر بر کسی که سخا و جود از او بعمل آمده باشد بخلاف عالمیت چه هر که از باب
علم باشد با معنی که بالفعل آمدن علم او موقوف بهیچ چیزی نباشد مگر تحقق معلوم در عرف
او را عالم گویند مثلا کسی را که ملکه در علم نحو باشد گویند عالم بحل این مشکل فلان نحویست
و حال آنکه صورت آن اشکال در ذهن آن نحوی در نیامده باشد چه جای حلش و شاهد
این که گفتیم بینائیست چه لا محاله بینا گویند کسی را که بصر صحیح داشته باشد اگر چه هیچ مبصری
پیش او حاضر نباشد و سر این فرق که بیان کردیم آنست که مثل رازقیت و سخا و جود
صفات فعل باشند و صفت فعل آنست که اغلب آن از مباشرت و تمرن کارها بهم رسد
و بر سبیل ندرت اگر بعضی پیش از مباشرت بحسب فطرت موجود باشد نیز وجود ظاهر و
معلوم نشود مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات حقیقیه که صفات ذات باشند و لو

دیگر از صفات فعل باشد که از مبادی فعل و یا از توابع و لوازم فعل باشد مانند اراده
و کراهت و شوق و نفرت و حدوث این قسم نیز در وقت حدوث فعل باشد و چون
این جمله دانسته شد باید دانست اگر عینیت در واجب صفات حقیقیه است علی الوجهین
نه اضافه محضه چه مفهوم اضافی عین ذات نتواند بود و کمالی نیز در نفس اضافه نیست که
خلو از و مستلزم نقص باشد بلکه اضافات بعد از کمال و تمامیت ذات عارض شود و
محققین از حکما برانند که صفات اضافیه واجب با کثرت مفهومات نیست در خارج
مگر عین اضافه واحده که آن اضافه مبدائیت نظر بجمیع اشیا و چنانکه ذات واجب
علت باعتباری و قدرتست باعتباری و اراده است باعتباری و همچنین کذلک
اضافه واحده که آن مبدائیت اشیاست خالقیتست باعتباری و رازقیت باعتباری
و رحیمیت باعتباری و رحمانیتست باعتباری الی سایر الاضافات و اختلافی
نیست مگر بحسب اعتبار و آن اضافه واحده واحد است بحسب اوقات و ازمان مختلفه نیز
من الازل الی الابد و اختلاف و تجدد اوقات و ازمان موجب اختلاف و تجدد آن اضافه
واحده نیست چه نسبت جمیع ازمنه و اوقات و امکنه و ابعاد نظر بذات مقدس واجب
نیست مگر نسبت واحده و فهم این معنی اگرچه بغایت دشوارست خصوصا بمتحصنین در
سجن زمان و حصار مکان که سر تجرد از گریبان تعلق برنیاورده باشد و مشاهده فضای
واسع لازمان و لامکان بچشم بصیرت ننموده اما مطابق واقعست و مؤدای برهان و مطابق
مفهوم از احادیث و قرآن و چون این معانی دانسته شد شروع در اثبات بعضی از صفات
کمال که محتاج باثبات باشد و شرح معانی و بیان کیفیت آنها کرده خواهد شد فصل چهارم
از باب دویم از مقاله دویم در بیان قدرت واجب تعالی و اراده و اختیار بدانکه
قدرت بمعنی قوت و توانائیست و توانائی بر حالتی و صفتی اطلاق کنند که فاعل را نظر
بفعل و ترک هر دو باشد مثلا گویند که زید تواند که کتابت کند بنابر آنکه تواند هم که نکند

و نگویند مثلا که آتش تواند بسوزاند بسبب آنکه نتواند که نسوزاند پس قدرت امکان صدور
فعل و ترک باشد نظر بفاعل بطریق تساوی پس رجحان احدهما لامحاله محتاج باشد
بمرجحی که آن را داعی گویند یعنی باعث بر فعل یا ترک و باید که متصور فاعل باشد و فی الحقیقه
آن تصور و علم مرجح خواهد بود و پس قدرت البته مقارن علم و شعور باشد و همین جدا
شود قدرت از امکانی که هر معلول را در مرتبه وجود علت می باشد و آن امکان را
لامحاله مستلزم تساوی فعل و ترکست نظر بفاعل و حال آنکه آن تساوی را مطلقا
قدرت نگویند و همچنین هر فاعل طبیعی که تاثیرش موقوف باشد بوجود شرطی شک
نیست که وجود و عدم مشروط با قطع نظر از وجود و عدم شرط متساوی النسبه
باشد نظر بفاعل و ظاهرست که آن تساوی قدرت نباشد بلکه قدرت تساویست که
مقارن شعور فاعل باشد و مرجحی که لابدست ضم شدن او تا علت فعل یا ترک تمام
شود میباید متعلق شعور باشد و تعلق شعور با مرجح فعل یا ترک و متمم فاعلیت فاعل
گردد پس مطلق مقارنت شعور در مقدور بودن فعل کافی نیست و الا آن آیتی که
حرکت ساقط از کنار بام حرکت اختیاری بودی بلکه میباید شعور از مبادی فعل
بود تا فعل اختیاری باشد پس هرگاه شعور از مبادی فعل باشد اگر همیشه از فاعل
آن فعل صادر گردد که همان اختیاری و مقدور خواهد بود و این بود بیان معنی قدرت
و قدرت باین معنی مقابل اضطرار و ایجاب بود و قدرت را معنی دیگر هست که با آن
معنی مقابل عجز بود و آن قاصر بودنست از افاده وجود یا از منع وجود و این معنی
اعم است از معنی اول چه این معنی در فاعل مضطر نیز یافت شود و اما اراده حالتی بود
که حاصل شود فاعل را بعد از تصور منفعت یا مصلحت که داعی عبارت از آنست یا
ارتفاع موانع و انحلال را عزم و اجماع نیز خوانند و در اغلب تابع شوق بود و غیر
شوق بود بدلیل آنکه گاه باشد که اراده بود بدون شوق چنانکه در تناول دوای

تلخ و بشع دکاه باشد که شوق باشد بدون اراده چنانکه در تناول اشیاء مجهوله و ضاره
مر مستقیان و بیماران از او چون اراده جازمه حاصل شد فعل واجب شود که اگر واجب نشود
و همان در مرتبه قدرت و امکان باقی باشد موجود نتواند شد بدلیلی که دانسته شد
در بیان آنکه تا ممکن واجب نشود بعلت ممتنع باشد وجودش و این واجب شدن
فعل بسبب اراده منافی مقدوریتش نبود زیرا که قدرة مقدم باشد بر اراده و منافات
نبود میان وجوب بعدی و امکان قبلی پس صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود نظر
بقدرت و واجب شود نظر باراده و اما اختیار ترجیح دادن احد طرفین متساوین
بود که مر فعل را ثابت است نظر بقدرت بحصول اراده جازمه متعلقه بان طرف است بر طرف
دیگر و این ترجیح چون موقوف بحصول علم متعلق بوجود مصلحت و ارتفاع مفسده
پس اگر علم نظری باشد و هنوز حاصل نشده باشد احتیاج افتد بزمانی که در و تامل و
ملاحظه رود و نظر و فکر ممکن شود پس تراخی و فاصله زمانی حاصل شود میان ذات
قادر از این حیثیت که قادر است و میان صدور فعل از و تراخی و فاصله متفاوت بقدر
تفاوت ازمنه فکر و تامل در حصول علم و فعل لامحاله مسبوق شد بعدم زمانی و اگر علم
مذکور حاصل باشد در مرتبه قدرت و محتاج بتحصیل زمان تحصیل نباشد واجب شود که
ترجیح دفعةً حاصل شود و وجود فعل مترتب گردد برو بدون تراخی و فاصله زمانی این بود
بیان مفهومات الفاظ ثلثه و اما دلیل بر این که واجب الوجود قادر مختار است نزد
متکلمین که قایلند بحدوث عالم بمعنی جمیع ما سوی الله و مسبوقیتش بعدم زمانی آنست که
اگر چنین نبودی بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل اضطرار و ایجاب فعل عالم از و صادر
شدی هر آینه تخلف عالم از و و حدوثش او در جزو معین از زمان وهمی که وقت حدوث
عالم باشد صورت نبستی و الا ترجیح بلا مرجح بلکه ترجح بلا مرجح لازم آمدی چه مرجح ذات
فاعل نتواند بود و اراده نیز بالفرض نیست که مرجح تواند شد و امری دیگر خارج نیز نتواند

بود چه هر چه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل عالم خواهد بود که مفروض حدوث است و
بجمیع اجزائه پس واجب شد که فاعل مختار باشد و باراده ترجیح حدوث در وقت معین کرده
باشد و متعلق اراده لامحاله مصلحتی خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل و نزد حکما دلیل بر
اختیار واجب دو چیز تواند بود یکی آنکه فاعل بر سبیل اختیار اشرف و اکمل است از فاعل
بر سبیل اضطرار بالبدیهه و واجب بودن واجب تعالی را اکمل انحاء فاعلیت پس فاعل
مختار باشد و باین دلیل اثبات جمیع صفات کمال برای واجب تعالی کنند و عمده در این باب
آنست که هر گاه طرفین نقیض هر یک بوجهی باشند که صحیح باشد اتصاف موجود بما هو
موجود باو و مع ذلک یکطرف اشرف از طرف دیگر بود عقل حکم کند که واجب الوجود
باید که متصف بطرف اشرف باشد مانند قادر و مضطر و عالم و جاهل و متکلم و غیر متکلم
و همچنین حیوة و سمع و بصر با مقابلات آنها دلیل دویم آنکه هر یک از اجزای عالم از مجردات
و مادیات و سماویات و ارضیات مشتملست بر حکمتها و مصلحتهای عظیم که راجع شوند
بنظام عالم چنانکه حکما و محققین علما درین باب مجلدات تصنیف کرده اند و مولفات
پرداخته بوجهی که چون عقل مطلع بر آنها شود شک نکند در آنکه فاعل و صانع آنها
ایجاد نکرده آنها را مگر بجهة آن مصلحتها و حکمتها از روی کمال علم و دانش بآن مصالح و حکم
پس علم قطعی حاصل شود بانکه صانع ترجیح وجود آن موجودات بر عدم نکرده مگر برای
ان غایات و اگر نه آن غایات بودی وجود و عدم هر دو نظر بذات صانع مساوی بودی
و مراد از قدرت و اختیار نیست مگر همین و از تضاعیف انچه مذکور شد دانسته شد که
اراده در واجب تعالی نیست مگر علم بمصلحت و همچنین کراهت نیست مگر علم بمفسده و علم
بکر عین ذات چنانکه قدرت پس ذات مقدس واجب تعالی باعتبار آنکه وجود و عدم اشیا
با و متساویست عین قدرت باشد و باعتبار آنکه منکشف شود باو مصالح و مفاسد اشیا
عین ارادت و کراهت و این ارادت و کراهت در فعل خاص بواسطه واجب تعالی ا

تر و حکما نیست مگر شیء واحد که معلول اول و عقل اول باشد ارادت نظر بوجودش و کراهت
نظر بعدمش و این ارادت و کراهت متضمن جمیع ارادتها و کراهتهای وجود و شناعات
نظر بافعال صادر بواسطه و چون افعال بواسطه مستندات بواجب تعالی که علة العلل
کذلک جمیع ارادات نیز مستند بارادهٔ واجبست که ارادة الارادات است و این ارادت اجمالیت
و نیز هر اراده که از هر واسطه نظر بفعلش صادر شود بارادهٔ واجب تعالی صادر شود ارادهٔ
تفصیلی و این ارادهٔ تفصیلی واجب را که متعلق بارادهٔ وسایط امر گویند و امر دو نوع
باشد تکوینی و تکلیفی امر تکلیفی تخاطب بعبارت و لفظ باشد مثل صلوا و صوموا که در کلام
الهی وارد شود و لفظ امر درین صیغها حقیقت باشد چنانکه در علم اصول ثابت شده
و امر تکوینی عبارت از ارادهٔ تفصیلی واجب تعالی شأنه که مذکور شد و اطلاق لفظ امر بر اراده مجاز
باشد و گاه باشد که از آن اراده که امر تکوینی عبارت از وست بنا بر سهولت فهم بلفظ
کن که صیغهٔ امرات تعبیر کنند کما قال تعالی انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن
فیکون چه این قول و خطاب قول و خطاب معنوی عقلی باشد که حقیقت قول و خطاب
همانست پس ارادهٔ واجب تعالی در تکلیفات عبارت از امر خطابی باشد و کراهت عبارت از
نهی خطابی و امر و نهی در تکوینات عبارت از اراده و کراهت بود بر عکس اول و در تکلیفات
ارادهٔ مکلف گاه باشد که مطابق ارادهٔ الهی شود و طاعت عبارت از آن بود و گاه باشد
مخالف افتد و معصیت عبارت از آن باشد و این بسبب تعارض ارادات مختلفه
مکلفین است که از ترکب قوی و دواعی مختلفه ناشی شود و در تکوینات ارادات وسایط
البته مطابق ارادهٔ الهی باشد و اصلا مخالفت نیفتد و معصیت واقع نشود چه وسایط
اگر مجردند چون عقول و نفوس فلکیه ارادهٔ ایشان لامحاله عقلی صرف بی معارض و مزاحم
باشد و مخالفت متصور نشود و اگر وسایط مادی باشد مانند طبایع لامحاله از مخالفت
بدور تر باشند چه مخالفت فرع شعور و اراده است که در طبایع مفقودات بلی چون

تأثیرات طبایع بحسب استعدادات مواد قابله است و استعدادات مستند بامور خارجهٔ
اتفاقیه از اوضاع و حرکات مختلفهٔ متعارضه و این امور اتفاقیه مستند بالعرض باسباب
طبیعیه مستند بارادهٔ الهی چنانکه ما در کلمهٔ طیبه بیان کرده‌ایم پس گاه باشد که خلاف
صورت مطلوبه بالطبع در ماده روی دهد بنا بر سوء استعدادی که در ماده اتفاق افتد
مانند اصبع زائده و تشوهات خلقیه و اینها نیز بالعرض مستند باشند بارادهٔ الهی پس
اینها مخالف اراده باشند بوجهی یعنی بالذات و موافق اراده باشند بوجهی یعنی
بالعرض و از اینجا سر قضا و قدر متعلق بشرور واقعه بالعرض ظاهر تواند شد چنانکه
بیاید ان شاء الله العزیز و چون دانسته شد که ارادهٔ واجب تعالی بر دو گونه است ارادهٔ
اجمالیه نظر بکل که تفصیلست نظر بمعلول اول و ارادهٔ تفصیلیه نظر بکل که بسبب قرب ارادهٔ
وسایطست و امر تکوینی عبارت از وست پس آنچه عین ذاتست واجب تعالی ارادهٔ اجمالیه است که
صفت ذاتست و نیز همین اراده است که عین علمست نه ارادهٔ تفصیلیه چه ارادت تفصیلیه که
او امر تکوینیهٔ الهیه است از مبادی قریبهٔ افعالست و حادث در وقت حدوث افعال
پس صفت فعل باشد نه صفت ذات و دانستی که آنچه عینیت در واجب تعالی صفات
ذاتست نه صفات افعال بلکه صفات افعال حادثست بحدوث افعال پس ممتنعست که
عین ذات قدیم باشد و چون این جمله دانستی بدانکه آنچه در احادیث ائمهٔ طاهرین
صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که اراده از صفات فعلست و حادثست بحدوث
فعل چنانکه در اصول کافی و کتاب توحید و کتاب عیون سیما در حدیث مناظرهٔ
جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه السلام با سلیمان مروزی محمول بر ارادات
تفصیلیه است و آنچه حکمای الهیین و محققین علمای متکلمین بر آنند که ارادهٔ واجب تعالی
عین ذاتست مراد ایشان ارادهٔ اجمالیه است که صفت ذاتست لامحاله او است و توهم منافاة
نیست مگر از قصور تحقیق و من الله الاعانة و التوفیق بدانکه نزاع عظیمی که در میان

متکلمین و مقلده حکما از متفلسفین مشهور است در باب ایجاب و اختیار واجب تعالی اصلی
و حاصلی ندارد چه هیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی قایل نیست که فعل خدای تعالی بر سبیل اضطرار
باشد از قبیل صدور احراق از نار یا حرکت ساقط از بالای جدار و اطلاق لفظ فاعل
موجب بر واجب تعالی در کلام هیچیک از اکابر حکما بنظر نرسیده بلکه همه مصرح‌اند و بنای
باطلاق لفظ قادر و مختار و مرید و کتب ایشان مشحونست باثبات قدرت و ارادت و
اختیار واجب تعالی و اگر کسی را تامل و شک درین معنی باشد رجوع کند بکتب و رسایل شیخ ابو
علی سینا که باتفاق علما ترجمان حکماست بلی چون حکما قایلند بقدم زمانی عالم و عدم انفکاک
و فاصلهٔ زمانی میان ذات واجب و عالم و نزد ایشان هیچ زمانی نبوده که عالم بجمیع اجزائه
در آن زمان معدوم بوده باشد و متکلمین قادر مختار کسی را دانند که فعل از او در زمانی موجود
نشده باشد و در زمان دیگر بعد از آن زمان موجود شده پس بنا بر این اصطلاح متکلمین واجب
تعالی نزد حکما فاعل مختار نتواند بود و چون مقابل مختار موجبست پس واجب تعالی نزد حکما
باصطلاح متکلمین فاعل موجب تواند بود و تواند بود که بعضی از مقلده حکما نیز باین اصطلاح
رفته باشند پس بنا برین نزاع در ایجاب و اختیار راجع شود بنزاع در حدوث و قدم و
میباید دانست که این اصطلاح متکلمین در باب قدرت امریست عرفی و تواند بود که در عرف قادر
نگویند مگر چنین کسی را اما عقل ابای عظیم دارد ازین که این معنی را در مفهوم قدرت دخلی تواند
بود و اثبات ذات و صفات الهی عقلی صرفست و عرف را در آن اصلا دخلی نیست و چون
قدرت واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت واجب تعالی عام و شاملست مر جمیع ممکنات را
چه هر ممکنی لامحاله قابل وجود است و هر وجودی مستند بواجب الوجود پس هر ممکنی
مقدور واجب باشد غایتش همچنانکه استناد وجود بواجب اعمست ازین که بواسطه باشد
یا بغیر واسطه استناد قدرت نیز چنین باشد و میباید دانست که هرچه ممکن باشد لازم نیست که
او را هر حالی و وصفی که اعتبار کنی ممکن باشد مثلا وجود سبب فی نفسه امریست ممکن و

اورا

اورا با عدم سبب که اخذ کنی لامحاله ممتنع باشد نه ممکن و چون این جمله دانستی بدانکه
نزاعهایی که در میان متکلمین بلکه در میان سایر علما شایعست مثل آنکه شرور مقدور
خداست یا نه و افعال عباد مقدور خداست یا نه و مانند آن بالکلیه مرتفعست چه
شر مقدور خداست بالعرض چنانکه وجودش از خداست بالعرض و لازم نیست بالذات
شر مقدور خدا باشد همچنانکه بالذات موجود نتواند بود چه شری که بالعرض و تابع خیری
نباشد ممتنع الوجود است پس وجودش ممکن نباشد و همچنین فعل بنده مقدور خداست
بواسطه بنده همچنانکه وجودش از خداست بواسطه بنده اما اگر واسطه اعتبار نکنی
مقدور خدا نتواند بود بسبب آنکه وجودش ممتنع خواهد بود نه ممکن چه بنده سبب فعل
خود است و وجود مسبب با عدم سبب ممتنع و همچنین تشنیعی که بر حکما کرده‌اند که ایشان قایلند
که از خدا صادر نتواند شد مگر واحد پس لازم آید بر ایشان که کثرت مقدور خدا نباشد
و خدا از ایجاد کثیر عاجز باشد مضمحل است چه هرگاه وجوب ترتیب در موجودات ثابت
باشد وجود معلول دویم در مرتبه وجود معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن پس ممتنع
مقدور واجب نخواهد بود و ازین لازم نیاید که معلول دوم مطلقا مقدور واجب
نباشد و دانستی که ممکن را هر اعتباری که اخذ کنی لازم نیست ممکن بودنش پس جمیع موجودات
متکثره هم فرادی و هم معا مقدور واجب تعالی باشند بعضی بغیر واسطه و بعضی بواسطه
و عجز در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت بر ایجاد هر موجودی در مرتبه خود ثابتست و
در مرتبهٔ دیگر ممکن نیست بلکه ممتنعست و عدم قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد بسبب آنکه
ممتنع قابل وجود نیست

فصل پنجم از باب دویم از مقالهٔ دویم در علم واجب الوجود

بدانکه
دلیل ثبوت علم برای واجب الوجود در چند وجه است یکی بودن علم صفت کمال و وجوب
اتصاف واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو موجود باشد چنانکه در بیان
قدرت گذشت دویم اشتمال موجودات بر حکم و مصالح و منافع لا تعد و لا تحصی

بروجهی که جزم حاصل شود بوجوب اتصاف صانع آنها بکمال علم و حصول علم از ملاحظهٔ
اتقان و احکام مصنوع بر علم صانع نزدیک بضرورتست چه هر که در مصنوعات ارباب
صنایع و حرف از نوع انسان تامل نماید در هر کدام که جهات مؤدیه بمصالح و منافع بیشتر
بیند جزم کند بانکه صانع آن اعلمست از صانع مصنوعی دیگر که آن جهات در وی کمتر باشد
پس اگر نه اصل اشتمال بر وجوه منافع دلیل علم بودی کثرت وجود دلیل کثرت علم نتوانستی
بود دلیل سیوم حقیقت علم نیست مگر منکشف بودن شی بر شیء و سبب انکشاف نیست
مگر حضور شیء نزد شیء یعنی غایب نبودن شی از شی و حایل نبودن شی ثالث در میان
و حضور شی نزد شیء دیگر وقتی متحقق تواند شد که شیء موجود باشد بالفعل و قایم باشد
بذات خود نه بغیر تا شیء دیگر نزد او حاضر تواند شد چه شیء اگر موجود بالقوه باشد نه بالفعل
پس در حقیقت آن شیء هنوز موجود نخواهد بود و چون شیء هنوز خود موجود نباشد چگونه
شیء دیگر برای او موجود و حاضر نزد او باشد و اگر شیء بالفعل موجود باشد اما قایم
بذات خود نباشد بلکه قایم بمحلی باشد پس هر چه موجود باشد برای او و حاضر باشد
نزد او در حقیقت برای او موجود و نزد او حاضر نخواهد بود بلکه موجود برای محل وی و حاضر
نزد محل وی خواهد بود پس ثابت شد که حضور شی نمیتواند بود مگر برای موجود بالفعل
قایم بذات و هر موجود مجرد از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل قایم بذاتست چه
موجود بالقوه نیست مگر ماده و ذات مجرد نیست مگر قایم بذات پس هر مجردی قابل
علم باشد یعنی در وی مانعی از علم نباشد پس همین که ثابت شد حضور شی نزد وی ثابت شد
عالم بودن وی بآن شی پس گوییم هر مجردی عالمست بذات خود بسبب آنکه حاضرست
ذات وی نزد وی یعنی غایب نیست ذات وی از خود چه حضور در این مقام بمعنی عدم
غیبت است نه بمعنی که مستلزم اثنینیت واقعی باشد بلکه اثنینیت اعتباری کافیست
و حضور هر شی نزد ذات خود بمعنی عدم غیبت از ذات خود هر گاه ذات او قایم بغیر

نباشد بدیهیست اما اگر قایم بغیر باشد حضور مذکور بدیهی نیست بلکه ظاهر عدم حضور است
نزد خود و چه متحقق حضور اوست نزد محل نه نزد ذات خود پس ثابت شد بودن هر مجردی
عالم بذات خود و چون این مقدمه ثابت شد گوییم واجب الوجود لامحاله مجردست چنانکه
گذشت و هر مجردی عالمست بذات خود پس واجب الوجود عالم باشد بذات خود و
چون واجب الوجود عالم باشد بذات خود لازم آید که عالم باشد بجمیع موجودات چه جمیع
موجودات معلول وینند و علم بعلت مستلزم علم بمعلول اما این که جمیع موجودات معلول
واجب الوجودند ظاهرست و اما این که علم بعلت مستلزم علم بمعلولست بیانش آنست که
مراد از علم بعلت علم بوجهیست که علت با آن وجه علت باشد و آن وجه مناسبت خاصی است
که علت را با معلول باشد که با آن مناسبت خاص معلول از وی صادر شود و علم بمناسبت
لامحاله مستلزم علم بطرفینست پس علم بعلت از وجهی که علتست مستلزم علم بمعلول باشد
پس گوییم وجهی که واجب الوجود با آن وجه علت معلول خودست عین ذات واجب الوجود است
چه در واجب الوجود جهتی که زاید باشد بر ذات متحقق نیست پس هر گاه واجب الوجود
عالم باشد بذات خود و ذات او بذاتها علت باشد مر معلول را صادق آید که واجب
الوجود عالمست بعلت معلول از آن وجهی که علت معلولست و علم بعلت از وجهی که علتست
مستلزمست مر علم بمعلول را پس واجب الوجود عالم باشد بمعلول خود پس ثابت شد
علم واجب بمعلول اول و همچنین گوییم معلول اول علت معلول دویمست و واجب
الوجود عالمست بعلت معلول دویم که عبارت از معلول اول باشد پس لازم آید که
واجب الوجود عالم باشد بمعلول دویم نیز و هکذا الی آخر الموجودات پس واجب
الوجود عالم باشد بجمیع موجودات کلی و جزوی این بود بیان ثبوت علم برای
خدای تع اما در کیفیت علم خدای تعالی بموجودات میان علما اختلافست و سبب
اختلاف آنست که علم بر دو گونه تواند بود یکی آنکه صورت شیء قایم باشد بذات عالم

چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات خارجی مثل سما و ارض چه صورتی از سما مثلا قائم شود
بنفس و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن صورت سما نزد وی پس معلوم
بالذات و حاضر بالذات نزد نفس صورت سما باشد و ذات سما نباشد مگر معلوم بالعرض
و به تبعیت صورت و این نوع علم را علم حصولی گویند و نوع دیگر از علم آنکه ذات شی بذاتها
نزد عالم حاضر باشد و منکشف بروی خواه بسبب حضور اتحاد عالم و معلوم باشد بالذات
چنانکه در علم نفس ناطقه بذات خود و علم واجب الوجود بذات خود و علوم سایر مجردات
بذوات خود و خواه بسبب حضور قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورة علمیه خود
چه علم نفس بسما مثلا بوسیله صورتیست حاصله از سما در ذات نفس و علم نفس بصورت سمائی
حاصله در نفس بمجرد حضور آن صورتست بذاتها نزد نفس نه بوسیله صورتی دیگر که اگر علم
بهر صورتی بوسیله صورتی دیگر بودی هر آینه در صورت علم نفس بشیء واحد اجتماع صور
غیر متناهیه در نفس لازم آمدی و بطلان این از بدیهیاتست پس علم نفس بصورت علمیه
حاصله در نفس بوسیله قیام او باشد بنفس که حضور موجب انکشاف او شده نزد نفس
و خواه بسبب حضور معلوم نزد عالم رابطه خاصی باشد ورای اتحاد و ورای قیام چون
رابطه که معلول را با علت خود حاصل بود چنانکه در علم نفس بقوای مدرکه خود مثلا چه نفس
عالمست بلاریب که بینا و شنواست و علم او بقوت بینائی خود مثلا نیست مگر بوجدان قوت
بینائی حاضره عندها بذاتها نه بحضور معنی قوت بینائی و حصول صورت وی در نفس
بتصدیق این معنی از قبیل وجدانیاتست و این حاضر بودن قوت بینائی نزد نفس بواسطه
قائم بودن قوت بینائیست بنفس چه قوت بینائی قائم بعضو مخصوص است نه بنفس بلکه از
بسبب معلولیت این قوتست مر نفس را چه قوت بینائی و سایر قوی لامحاله از نفس فائض
شوند بر محال خود پس معلولات نفس باشند و بالجمله درین صورتها که مذکور شد علم
نفس بمحض حضور معلوماتست بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از آن معلومات در نفس و

این نوع علم را علم حضوری گویند پس حصول علم بر دو نوعست علما خلاف کرده اند که
حصول علم برای واجب تعالی بکدام ازین دو نوع باشد و خلاف نیست در اینکه علم واجب تعالی
بذات خود علم حضوریست چه علم حصولی درینصورت متصور نیست چه حصول شیء در
شیء فرع مغایرتست بالذات و بالوجود میان هر دو شیء و در صورت علم شیء بذات
خود علم و عالم و معلوم هر سه متحدند بالذات و مغایرتشان نیست مگر بحسب اعتبار بلکه
خلاف در علم واجب تعالی است بما سواه و حکمای مشائین مثل ارسطو و ابونصر و ابوعلی
و اتباع ایشان و بعضی از حکمای متقدم بر ارسطو نیز قائلند بعلم حصولی و شیخ شهاب الدین
سهروردی که مشهور است بشیخ اشراق و ترجمان حکمای اشراقیین است قائلست بعلم حضوری
و میگوید طریقه اشراق نیست مگر علم حضوری و بالجمله این مذهب اعنی قول بعلم حضوری در واجب
از شیخ اشراق ظاهر شد و بعد از و اکثر محققین از حکما و متکلمین اختیار این طریقه نموده اند
و مختار حکیم محقق کامل خواجه نصیر طوسی نیز اینطریقه است و شیخ اشراق در کتاب تلویحات
گوید مدتی در علم مسئله واجب فکر میکردم و مذکور در کتب بر من منقح نمیشد تا شبی در خلسه
شبیه بخواب حالتی روی نمود و در آن حالت امام مشائین ارسطاطالیس را دیدم و با او از صعوبت
این مسئله شکایت کردم و او مرا از مرتبه بر حال نفس و علم او بقوی و صور مدرکه خود دلالت
بکیفیت علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح اشارات بعد از نقض
مذهب شیخ اختیار طریقه اشراق نموده میگوید علم تو بتصور حاصله در ذهن تو بنفس آن صورتست
نه بصورتی دیگر و الا تراید صور الی غیر النهایه لازم آمدی پس هرگاه علم تو بتصور با آنکه
علت مستقله صورت نیستی بحضور نفس آن صور باشد نزد تو نه بحصول صوری از آن صور در
تو پس چگونه در علم واجب تعالی باشیا که بذاته علت مستقله اشیاست و بالجمله تقریر
این مذهب از آنچه ما در بیان علم حضوری تقریر کردیم کمال وضوح دارد و اما تقریر مذهب
مشائین چنانکه از کلام شیخ در شفا و غیر آن مستفاد است آنست که علم بر دو گونه است علم

فعلی و علم انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما سماء الجسن را برصد مشاهده کنیم و صورتی از سماء در نفس
ما حاصل شود و تعقل کنیم سماء را پس سماء را باین صورت و کیفیت که تعقل کرده ایم بسبب آنست که
سماء باین صورت و کیفیت در خارج موجود است پس چون در خارج باین کیفیت موجود بود ما این
کیفیت تعقل کردیم و اما علم فعلی چنانکه بنا اختراع کند صورت خانه را در ذهن خود و بعد از آن بر
طبق الصورت مخترعهٔ حاصله در ذهن خانه در خارج بسازد پس توان گفت که بنا صورت خانه را
باین هیأت بنا بر آن تعقل کرد که این خانه در خارج موجود بود باین هیأت بلکه باید گفت که بنا
این خانه را در خارج بنا بر آن باین هیأت ساخت که صورت این خانه در ذهنش باین هیأت
مخترع شده بود پس او بر طبق صورت مخترعه خود در خارج بنای خانه نهاد و گویند علم واجب تعالی
از مقوله است چه خدای تعالی اشیا را بوجه خیر و مصلحت تام تعقل نمود پس بر طبق تعقل
نموده خود در خارج موجود ساخت پس اشیا را بنا بر آن چنین که هست موجود ساخت که
اشیا را چنین تعقل کرد که مشتمل بر اتم وجوه مصالح و اکمل جهات خیر باشد و چون چنین
تعقل کرد چنین موجود ساخت و غرض شیخ از این بحث آنست که مرجح شدن اشتمال
عالم بر اتم وجوه مصالح مر وجود عالم را بر عدمش بلکه مر این نحو وجود را بر سایر انحاء متصوره
وجود و صادر شدن عالم از واجب تعالی از روی اراده که عبارت از تعلق علم ذاتی است او
که بعد از این دانسته خواهد شد مرجح موقوف است بر تعقل کردن واجب مر عالم را بوجه اشتمال
مذکور تا آن تعقل مبدأ صدور عالم تواند شد چه دانستی که در اختیاری بودن فعل
محض مقارنت شعور و تعقل کافی نیست بلکه لابد است از مبدائیت تعقل و مرجح شدنش
مر فعل او تعقل کردن واجب مر عالم را سابق علی وجود العالم نتواند بود که تعقل حضوری
بود و بحضور نفس ذات عالم باشد بلکه باید که تعقل صور باشد و این چنانکه در علم فعلی
و اگر علم و تعقل واجب مر عالم را بحضور نفس عالم بودی از مقوله علم انفعالی بودی چه فرقی
نیست میان علم حصولی انفعالی و میان علم حضوری در این معنی که چون چنین بود چنین

تعقل کرده چون چنین تعقل کرد چنین شد و هر گاه چنین باشد تعقل عالم مرجح وجود و
و مبدأ صدور عالم نتواند شد چه علم انفعالی بنا برین یا تابع وجود است و متاخر
از و اگر حصولی باشد و یا عین وجود اگر حضوری باشد پس مبدأ و مقدم نتواند شد
پس اگر علم واجب علم حضوری باشد صدور عالم از وی بطریق اراده و اختیار نتواند
بود پس واجب است که علم واجب علم حصولی فعلی باشد و وجوهی که خواجه در شرح اشارات
نقض کلام شیخ بیان کرده چهار است یکی آنکه اگر علم واجب بحصول صور باشد در ذات
واجب تعالی لازم آید که ذات واجب محل کثرت باشد دوم آنکه لازم آید که ذات واحده
فاعل و قابل هر دو باشد و این مستلزم ترکیب چنانکه گذشت سیوم آنکه لازم آید که ذات
واجب متصف باشد بصفات زائده غیر اضافیه و غیر سلبیه و بطلان زیادتی صفات حقیقیه
بر ذات واجب ثابت شد چهارم آنکه لازم آید که معلول اول واجب مباین ذات او نباشد
بلکه قایم بذات او باشد چه معلول اول برین تقدیر صورت علمیه خواهد بود نه عین خارجی و عدم
مباینت معلول اول با ذات واجب خلاف مقرر حکمات و این وجوه همه مدفوعست اما
اول با نچه شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور در ذات واجب بترتیب است یعنی
همچنانکه صدور کثرت از واجب محالست اگر دریکمرتبه باشد و جایز است هر گاه بترتیب
باشد همچنین محلیت او مر صور کثیره را محالست دریکمرتبه و جایز است بترتیب و اما دوم
باز با نچه شیخ گفته که محلیت ذات بسیط مر لوازم خود را از باب مطلق موصوفیت است
نه از باب قابلیت و شرح این کلام آنست که محالیت اجتماع فاعلیت و قابلیت در ذات
واحده بسبب آنست که ذات هر گاه قابل شی باشد در حد ذات خود فاقد آن شی و بالقوه
نظر بوی خواهد بود و این مستلزم ترکیب از جهتی فعل و قوه پس هر ذات که فرض کنی
قابلیت او مر شی را ترکب در ذات او لا محاله لازم آید اما در مفهوم مطلق محلیت و موصوفیت
فاقد بودن معتبر نیست چه هر گاه فرض کنی که شی محل معلول خود باشد موصوف بان معلول

خواهد بود و فاقد معلول در حد ذات خود نخواهد بود چه وجود معلول از وجود علت فایض
شود پس در مرتبه وجود علت اگرچه معلول بما هو معلول نیست اما نتوان هم گفت که
در آن مرتبه فاقد وجود معلول است چه هر گاه چیزی از چیزی فایض شود چون تواند بود که آن
چیز فاقد این چیز باشد و چون تواند بود که چیزی که از چیزی مفقود است فایض شود و صادر
گردد از او و همین معنی بغایت ظاهر است با کمال وضوحی که دارد و اگر علت شیء مطلقا موصوف
نتواند شد بآن شیء لازم آید که هیچ ماهیت بسیط متصف بلازم خود نتواند شد چه لوازم
ماهیت معلول ماهیت است و حال آنکه جمیع ماهیات متصفند بلوازم خود و یا قایل باید شد
که هیچ ماهیت بسیط لازم ندارد بلکه هر ماهیتی که لازم دارد البته مرکب است و چگونه قایل
تواند شد و اما وجه سیوم بسبب آنکه محالیت اتصاف ذات واجب بصفات حقیقیه زایده
بنابر آنست که لازم فاقد بودن ذات واجب در مرتبه ذات از صفت کمال و کمال واجب بصور
علمیه نیست بلکه کمال واجب بودن اوست بحیثیتی که فایض شود از او صور علمیه چنانکه
شیخ در شفا تصریح بآن کرده و علمی که صفت کمالست بودن بحیثیت مذکوره است و آن عین
ذاتست نه نقش صوره علمیه که زاید است بر ذات و دلیل بر آنچه گفتیم آنست که صفتی که
عین ذاتست صفت حقیقیه است و صفت حقیقیه آنست که اضافه در او معتبر نباشد چنانکه
گذشت و در صورت علمیه از این حیثیت که صورت علمیه است اضافه بمعلوم البته معتبر است و
از این بیان که کردیم ظاهر شد اندفاع وجه سیوم بوجهی دیگر نیز و آن وجه آنست که گوییم لا
نسلم که صورت علمیه صفات غیر اضافی باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه
لازم نیاید و اما وجه چهارم بسبب آنکه مراد حکما از معلول اول معلول اول است بحسب وجود
عینی خارجی و آن مباین ذاتست نه بحسب وجود ظلی علمی و از جمله اشکالات علم حصولی
علم بجزئیات مادیه است چه ارتسام صورت جزئی مادی در ذات مجرد ممتنع است چنانکه در احوال
نفس ناطقه گذشت و در تفصی از این اشکال عظیم حکما بر این رفته اند که علم واجب تعالی بجزئیات

مادیه

مادیه بر نحو کلیت و از این کلام جمعی توهم نموده اند که مراد ایشان آنست که واجب تعالی عالمست
بکلیات و طبایع اشیا نه بجزئیات و اشخاص و بهر زبان فهمی ظاهر است که این کلام دلالت بر این
متوهم باحدی الدلالات الثلث ندارد پس نسبت این نقی بایشان محض افترا باشد و
توجیهات دیگر نیز کرده اند و آنچه از کلام شیخ مفهوم و از کلمات محققین در توجیه قول
حکما معلوم است آنست که از علم واجب تعالی هیچ چیز از کلی و جزئی بیرون نیست بلکه علم
شاملش محیط است بجمیع اشیاء کلیه و جزئیه غایتش علم بجزوی بدو نوعست یکی از راه
احساس و ادراک بجارحه و آن لامحاله مستلزم آنست که صورت حاصله از این طریق قایم نتواند
بود مگر بماده و نوع دیگر از راه اسباب و علل از باب علم منجم بوقوع خسوف در وقتی
معین از اوقات مثلا هر گاه فرض کنیم شخصی که منجم نباشد و از منجم هم نشنیده باشد که خسوفی
در فلان وقت معین خواهد شد و چون آن وقت معین در آید چشم بگشاید و مشاهده خسوف نماید
و باز فرض کنیم که منجمی نظر باسباب و علل کرده تحقیق نموده باشد که در همان وقت معین
خسوفی واقع خواهد شد و در وقت خسوف چشم نگشاید و احساس خسوف ننماید اما داند
که این وقت همان وقتست که او را علم بوقوع خسوف در آن وقت حاصل شده پس هر دو
در این وقت عالم باشند بوقوع خسوف معین و فرق این باشد که معلوم غیر منجم از همین
حیثیت که معلوم اوست احتمال شرکت بین کثیرین ندارد و معلوم منجم از این حیثیت که
معلوم اوست احتمال دارد شرکت بین کثیرین را اما در واقع مشترک نباشد و منحصر باشد
در همین فرد معین و این بسبب آن باشد که احتمال شرکت مرتفع نتواند شد مگر از راه احساس
که مستلزم وضع و مرات بتشخیصات تا منتهی بوضع و قبول اشاره حسی نشود بمرتبه
جزئیت و عدم احتمال شرکت نرسد پس مراد حکما آنست که علم واجب تعالی بجزئی از نوع دوم
از راه علم باسباب و علل است نه از نوع اول که از راه ادراک حسی است پس منفی از واجب تعالی
نباشد مگر احساس و تخیل و این کمال بشریه باشد نه موجب تشنیع و در علم حضوری نیز اشکالات

عظیمت اول کیفیت علم موجودات حادثه در زمان عدم و حضور بعد عدم در حین عدم
مشهور نیست و مشهور چنانست و کلام خواجه در شرح اشارات و شرح رساله ناظر بآنست که
علم واجب بذوات مجرده عقلیه و نفوس فلکیه و بالجمله هرچه مسبوق نباشد بعدم زمانی
بحضور ذوات این معلومات است بحیث خارج در جمیع ازمنه نزد واجب تعالی و علم او بحادثات
یومی و بالجمله هرچه مسبوق بود بعدم زمانی بارتسام صور علمیه این موجودات در زمان عدم
در ذوات مجرده و نفوس فلکیه که حاضرند بذواتها نزد واجب تعالی و تعلق میگیرد باین موجودات
در وقت وجود علم حضوری نزد بربن قول لازم آید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات
واجب تعالی چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین ذات و جوابش آنست که علم صفت
حقیقیه ذات الاضافه است و تجدد لازم نیاید مگر در اضافه و صفت نه در نفس صفت چه نفس
صفت بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه شیء موجود شود منکشف باشد برو و همین است که
عین ذاتست اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافه عارضه بعد از وجود ذات معلوم
و تغیر در اضافه لامحاله جایز باشد و تحقیق آنست که تجدد حضور و انکشاف اگرچه مستلزم
تجدد صفت حقیقیه علم که عین ذاتست نیست لیکن مستلزم تجدد نسبت باوقات و اجزای
زمانست قیاس بواجب تعالی و حال آنکه واجب تعالی مجرد است و نسبت مجرد بجمیع اوقات از زمان
متساوی چنانکه نسبتش بجمیع امکنه و احیاز متساویست پس حق در تحقیق علم واجب بوجود
حوادث آنست که گوییم نسبت واجب تعالی بزمان عدم حادث عین نسبت اوست بزمان وجود
حادث و این تقدم و تأخری که در اجزای زمانست و اختلاف و تفاوتی که میان حادثات قیاس
باجزای زمان همین مخصوص بظرف زمانست چه نظر بامر خارج از ظرف زمان اختلاف تجدد
صلاحیت پس هرچه موجود باشد در وقتی از اوقات حاضر خواهد بود نزد واجب تعالی
ازلا و ابدا و عدم آن موجود خواه عدم سابق و خواه عدم لاحق ثابت و محقق نیست
مگر نسبت بموجود دیگر که مانند او باشد در زمانی بودن و مخصوص بودن بجزوی دیگر

از اجزای زمان که موصوف باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی و این تحقیق منقول از
حکمای سلف و جناب خواجه در شرح رساله تقریر آن باتم وجوه کرده و سایر علمای
محققین نیز ایراد این تحقیق در کتب و رسایل خود نموده اند و تردد من در تصحیح علم حضوری
در واجب تعالی خبا منظرتو رواست و بیان آن همین در حواشی الهیات تجرید نوعی نموده ام
که صاحبان فطرت حکمیه را گنجایش تامل نماند اشکال دیگر در کیفیت حضور مادیات با وجود
مادیت و مخلوط بودن بغواشی مادیه و مختص بودن بوضع معین و حیز معین نزد مجرد
مقدس متبری از عوارض مذکوره و شیخ در شفا انکار بلیغ نموده همین را یا بنابر استبعاد
حضور مادی نزد مجرد و یا بنابر آنکه علم چنانچه مشهور است حضور مجردیست نزد مجرد
قایم بذات و اول مستبعد نیست چه هرگاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز تواند بود
چه حضور لازم نیست که بسبب اجتماع در مکانی و وضعی بوده باشد مگر وقتی که هر دو مکانی
باشند بلکه مجرد اجتماع در ظرف وجود کافیست و ظرف وجود چنانکه دانسته شد
منحصر در زمان و مکان نیست و حال آنکه مادیت مادی و مکانی بودن و وضعی بودن
او نظر بمادی دیگر است نه نظر بمجرد پس هر مادی نظر بمجرد مجرد باشد اشکال دیگر لزوم
تناهی عدد موجودات است چه اوضاع و حرکات و اجزای زمان مترتبند و مجتمع در وجود
نظر بواجب الوجود اگرچه مجتمع نیستند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجزای براهین
ابطال تسلسل درو تواند کرد و تناهی لازم آید و حال آنکه غیر متناهیست اما در جانب
ازل نزد حکیم و اما در جانب ابد نزد همه بنابر خلود جنت و نار و جوابش آنست که ترتب
حوادث مخصوص بظرف زمانست چه ترتب بسبب اعداد است و اعداد نتواند بود مگر
در زمان اما نظر بمجرد که زمان و زمانیت قیاس باو مرتفعست اعدادی متصور نباشد
پس ترتب نیز نظر بمجرد حاصل نتواند بود پس حوادث غیر متناهیه در ظرفی که مترتبند
مجتمع نیستند و در ظرفی که مجتمعند مترتب نیستند پس تناهی لازم نیاید و نباید دانست که

چون صفات حقیقیهٔ واجب که صفات کمالیه‌اند عین ذات واجبست و علم نیز از جملهٔ صفات کمال
پس علم نیز عین ذات واجبست لیکن علمی که عین ذاتست بمعنی عالمیت است و آن بودن ذات
بحیثیتی که هرگاه معلوم متحقق شود بوجود عینی یا بوجود ظلی هر آینه منکشف باشد بر وی و این
معنی در واجب متحقق است خواه معلوم متحقق باشد و خواه نه پس واجب تعالی در ازل بلکه در مرتبهٔ
ذات نیز عالمست باین معنی با آنکه تحقق معلوم در آن مرتبه ممتنعست و عدم تحقق معلوم منافی عالمیت
و مستلزم عدم علم واجب نیست لیکن تحقق اضافهٔ عالمیت که عبارتست از تعلق علم بمعلوم
موقوفست بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه فرع تحقق طرفینست لا محاله مثلا بصیر صحیح البصر
بصیرست در حقیقت هر چند مبصری نزد او حاضر نبود ولیکن تحقق اضافهٔ ابصار بالفعل که
عبارتست از تعلق ابصار بمبصر موقوفست بر حضور مبصر و علمی که مقسم علم حصولی و علم
حضوریست باین معنی مذکور نیست بلکه بمعنی معلوم بالذاتست یعنی متعلق علم بمعنی مذکور و
بمعنی اضافهٔ متحققه میان علم بمعنی مذکور و معلوم چه گاه باشد که علم را بر نفس اضافهٔ
مذکوره نیز اطلاق کنند پس آنچه تعلق کرده باو علم بمعنی مذکور اگر ذات شیء باشد آن
متعلق را با آن تعلق علم حضوری گویند و اگر صورت شیء باشد علم حصولی خوانند و نتواند
بود که این علم عین ذات باشد مگر در صورت علم شیء بذات خود و گاه باشد که علم بمعنی
اولرا که عین ذاتست علم اجمالی گویند و در مقابلش علم بمعنی دوم را علم تفصیلی و این
اجمال و تفصیل غیر اجمال و تفصیلیست که مشهورست چه علم اجمالی در مشهور صورت واحده را
گویند که از معلوم مرکب حاصل میشود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را که بازای اجزای
معلوم مرکب حاصل شود مثلا دانستن حیوان ناطق را بصورت انسان علم اجمالی
حیوان ناطق گویند و مجموع صورت حیوان و صورت ناطق علم تفصیلی نامند و گاه نیز باشد
که علم واجب را بذات خود که سبب و علت علم واجبست بما سوای خود علم اجمالی بما سوی گویند
و علم بما سوی را علم تفصیلی و بر هر تقدیر علم اجمالی عین ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم

بشیء عین حقیقت شیء باشد یا صورت مطابق حقیقت شیء و هیچکدام نفس ذات واجب
نتواند بود و چون حقیقت علم اجمالی و علم تفصیلی حضوری و حصولی دانسته شد باید
دانست که در واجب تعالی هر سه نوع علم حاصلست اما علم اجمالی بسبب آنکه صفت حقیقیه
کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجبست و اما علم حضوری بسبب آنکه مناط
علم حضوری که حضور اشیاست نزد واجب تعالی متحقق مر او را و اما علم حصولی بسبب آنکه
واجب تعالی فاعل باختیارست و فعل اختیاری مسبوقست بتصور اشیا و تصور نافع
بر وجود اشیا نتواند بود مگر بصور اشیا و لازم نیاید مسبوقیت صور بصور دیگر چه لازم
نیست که صدور صور علمیه از واجب بر سبیل اختیار باشد چه فاعل مختار آنست که فعلی
او اختیاری باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه نباشد مگر حضوری یعنی بحضور
نفس صور نزد واجب تعالی و آن صور اگر چه معلومه صادر باشد لیکن سابقیت علم
بر آن صور لازم نیست **فصل ششم از باب دویم از مقالهٔ دویم در بقیه صفات حقیقیه
واجب تعالی** و یکی از آنها حیوة است و حیوة صفتیست که مصحح اتصاف شیء باشد بعلم و
قدرت و شک نیست که آن صفت در واجب تعالی عین ذات اوست و آن بودن ذات
اوست بحیثیتی که متصف تواند شد بعلم و قدرت و دیگر از آن صفات سمع و بصر است
و آن در واجب تعالی راجع شود بعلم حضوری او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع محسوسات
لیکن علم او بمذوقات و مشمومات و ملموسات را ذوق و شم و لمس نگویند و در شرع وارد
نشده بنا بر آنکه این احساسات مشعرند بملاصقت و آن در واجب تعالی روا نیست بلکه علم
باین محسوسات را نیز بصر گویند و شک نیست که سمع و بصر عین ذات واجبست و آن بودن
ذات واجبست بحیثیتی که منکشف باشد بر او مسموعات و سایر محسوسات و دیگر تکلم است
و آن راجع شود بقدرت بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ مسموعهٔ مفروزه و آن لا
محاله حادثست اگر چه قدرت بر ایجاد او قدیمست و عین ذات و اشاعره کلام را دو قسم

واشد کلام لفظی و کلام نفسی و اول را حادث دانسته و ثانی را صفتی قدیم قایم بذات خدا
چون سایر صفات و این معقول نیست چه کلام نفسی یا عبارتست از تخیل الفاظ که حدیث
نفس گویند و این در باره واجب تعالی روا نیست و یا عبارتست از علم بمدلولات و معانی الفاظ
و عبارات و او نیست مگر عین صفت علم **باب سیوم از مقاله دویم در افعال واجب
الوجود** افعال واجب الوجود بر دو گونه است تکوینی و تکلیفی و مراد از تکوین معنی ایجاد است و
آن ایجاد خدای تعالی است مر اشیا را و گاه تکوین بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود
چنانکه بیاید و افعال تکلیفی عبارتست از اوامر و نواهی و مطلق با افعال تکلیفی و آنچه متعلق
بوی از ارسال رسل و انزال کتب و مجموع این امور در مقاله سیوم که در بیان فرمان خدا
شناسیست مبین خواهد شد ان شاء الله العزیز چه مراد از فرمان خدا نیست مگر اوامر و نواهی الهی
پس مقصود مذکور درین باب منحصر است در افعال تکوینی و در آن چند فصلست **فصل اول
در بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظی که بمعنی فعل اطلاق کرده میشود** بار بسبیل ترادف
و یا اعمیت و یا اخصیت مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع و خلق و جعل و ابداع و اختراع سابقا
معلوم شد حاجت ممکن در ترجیح وجود بعلتی و ثابت شد وجوب استناد کافه علل بعلتی
واجب الوجود پس جمیع موجودات ممکنه معلول واجب الوجود باشند خواه بواسطه و خواه
بی واسطه و دانسته شد که علت وجود بمعنی افاده وجود است و مراد از ایجاد نیست مگر
افاده وجود و مرادف اوست تکوین چه کون بمعنی وجود است و وجود مفاد علت از آنکه
مسبوق باشد بعدم زمانی یا بعدم ذاتی پس علت و مکون و موجد جمیع موجودات واجب
الوجود باشد و همه موجودات معلول و موجد و مکون وی خواه قدیم زمانی باشند و
خواه حادث زمانی اما فعل و صنع و خلق نزد متکلمین مخصوصست بافاده وجود مسبوق بعدم
زمانی پس اگر ممکن قدیم تواند بود ایجاد او را فعل و صنع و خلق نگویند و حکما در مفهوم
الفاظ ثلثه سبق عدم زمانی را معتبر نداشته و موجودات ممکنه را علی الاطلاق مفعول و مخلوق

ومصنوع

و مصنوع خدا دانسته و لفظ ابداع را مخصوص سازند بافاده وجود غیر مسبوق بماده و مده
و از افضل انحا ایجاد دانسته و در مقابل این ایجاد مسبوق بماده را تکوین گویند و ایجاد
مسبوق بمده را احداث و تکوین باین معنی اخص باشد از معنی اول پس عقول مجرده مبدع
باشند و مادیات مکون و حوادث یومیه محدث و بسا که متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره
یعنی فعل و صنع و مانند آن شعور و اراده اعتبار کنند پس اطلاق آنها بر تاثیرات طبایع
چون احراق نار و اضائت شمس نکنند و بسا که بنا بر آنکه اراده را موجب فعل ندانند و قایل
بمقتضای الشیء ما لم یجب لم یوجد نباشند و تجویز ترجیح بلا مرجح کنند چون در مفهوم علت
اقتضای بر سبیل وجوب معتبرست اطلاق لفظ علت بر واجب الوجود نکنند و موجودات را
معلولات وی نگویند بلکه این اطلاق را مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع را بعضی
عرفی اطلاق کرده شود بمعنی ایجاد بلا مثال ماخوذ از خارج و اما جعل بر دو گونه است مرکب
و بسیط جعل مرکب متصف گردانیدن شی است بوجود مانند صباغ که ثوب را ملون گرداند
بلون اما جعل بسیط صادر گردانیدن نفس شی است یا نفس وجود شی علی اختلاف کما
یاتی و اعم از صدور و متصف خواهد شد بوجود **فصل دویم از باب سیوم از مقاله دویم در بیان
آنکه صادر و مجعول بالحقیقه از واجب تعالی ماهیت اشیاست یا وجود اشیا یا اتصاف ماهیت
بوجود** بدانکه هر یک از احتمالات ثلثه قایل دارد و احتمال اول مذهب محققین است و بیانش
آنست که سابقا دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع
نتواند بود و صادر و مجعول بالذات لا محاله عینی است واقع در خارج پس ماهیت باشد نه
وجود بلکه چون ماهیت صادر شود و واقع گردد در خارج عقل انتزاع کند از و مفهوم بودن
در خارج را که معنی وجود است پس قایل بجعل وجود اگر از وجود مفهوم مذکور خواهد بدیهیست
لا محاله بطلانش و اگر گوید که مراد از وجود حقیقی است در خارج که بازای مفهوم مذکور است
گوییم امری در خارج بازای مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشا انتزاع مفهوم مذکور

باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادر شده بسبب ارتباط
و ملاحظهٔ وی با جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود همین ماهیت صادر شده باشد بسبب آنکه
منشأ انتزاع وجود اوست نزاع لفظی خواهد بود چه مراد ما نیز از مجعولیت ماهیت همین
ماهیت صادر شده از جاعل است که اخص است از ماهیت مطلقه و ما آنرا حقیقت نام نکنیم
و اخص از ماهیت مطلقه دانیم و وی آنرا وجود نام کند و مباین ماهیت مطلقه داند و حال آنکه
ظاهر است عدم مباینت او با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال ثالث نیز ظاهر است چه هر
گاه مجعول بالحقیقة اتصاف باشد نه ماهیت و نه وجود لازم آید که ماهیت و وجود بلا جعل واقع
باشند و چون واقع باشند موجود باشند چه وجود نیست مگر وقوع در خارج و چون
موجود بلا جعل باشند مستغنی باشند از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد
واجب لازم آید با آنکه وجوب قبول اتصاف بغیر نکند و اگر گوید وقوع ماهیت و وجود بلا جعل
لازم نیاید بلکه هر کدام مجعول باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد مگر اتصاف
گوییم که هرگاه مجعول بالذات اتصاف باشد و هر کدام از ماهیت و وجود مجعول بتبعیت وی
لازم آید که محقق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف باشد پس نفس اتصاف ذاتی باشد
و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل و ما از ماهیت نخواهیم مگر ذاتی چنین پس اتصاف
ماهیتی باشد از ماهیات و لازم آید که ماهیت مجعول باشد فی الجمله اگر مجعولیت این ماهیت
نیز که اتصاف راجع شود بمجعولیت اتصاف همین ماهیت بوجود خود لازم آید ترتب
ماهیات غیر متناهیه در هر ماهیتی از ماهیات و نیز لازم آید که هرگاه فرض کنی وجود
ماهیتی را موجود آن ماهیت نباشد بلکه ماهیت دیگر باشد و در انعدام احتمال
رابع هست که ظاهرا کسی بر آن نرفته و آن احتمال جعل مرکب است مثل جعل الانسان
انسانا الی غیر ذلک و بطلان آن در نهایت ظهور است و شیخ در جواب تلمیذ خود
همین را اشاره بظهور بطلان این احتمال کرده حیث قال الجاعل لم یجعل المشمش مشمشا

بل جعل المشمش موجودا و کسی از این عبارت اخیره و امثال این در جایی که بینند توهم نکند قائل
بودن شیخ را بجعل مرکب ماهیت و وجود چنانکه مذهب قائلین بمجعولیت اتصاف است
چه شیخ و سایر محققین مصرحند بجعل بسیط ماهیت و بآنکه هر گاه چنین عبارتی گفته شود
مراد جعل ماهیت است و اشاره است بآنکه وجود امری نیست که محتاج بجعلی باشد ورای
جعل ماهیت بلکه همین که ماهیت مجعول شد بهمین مجعول شدن موجود میشود پس در
موجود گردانیدن ماهیت همین کافیست که ماهیت مجعول شود و صادر گردد از جاعل و
چون صادر گردد لا محاله واقع شود در خارج و همین واقع شدن او در خارج معنی
موجود بودن اوست در خارج **فصل سیوم از باب سیوم از مقاله دویم در بیان**
کیفیت صدور معلول از علت صوفیه بر آنند که صدور معلول از علت عبارتست از
تنزل علت بمرتبه وجود معلول و تطور وی بطور معلول و از اینجا متفطن شده اند
بوحدت وجود و بآنکه وجود حقیقت واحده ایست ساری در جمیع موجودات و ماهیات
ممکنات نیست مگر امور اعتباریات و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده
بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو فرع اثنینیت است و لا موجود الا الواحد و
فهم این معنی بغایت مشکل است و مدعی آنند که بریاضات و مجاهدات که در میان ایشان
معهود است انکشاف این معنی ممکن شود و ادراک آن بعقول متعارفه نتوان کرد
بلکه طوری باید ورای طور عقل و آن فانی شدن سالک است از خود و از عقل خود و از
جمیع معقولات و موهومات فضلا عن المحسوسات و مقصور ساختن همت و توجه
باطن بمحض عنایت الهی و مداومت نمودن بذکر قلبی و لسانی بنحوی که غیر مذکور در
خاطر بهیچ وجه خطور نکند بلکه نقش ذکر نیز محفوظ و منظور نشود فضلا عن الذاکر و
چون مداومت عظیم بر این نهج بعمل آید نوری از انوار الهیه فایض شود و لمعه از بوارق
ربانیه ساطع گردد که بآن نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهد شود چنانکه نور بصر انواع

محسوسات بصری مدرک کرده و ما بحسن ظن اعتقاد کرده ایم بامکان صدق این دعوی
بر نهجی که ادرکت و رسایل این طایفه مفهوم تواند شد چه امثال این گفتن و نوشتن نیست و
غرض اکابر از گفتن و نوشتن این معانی بیان حقیقت آن نبوده بلکه مقصود اغاثت بوده
که سالک مستعد را از این گفتگو حاصل تواند شد و نیز غرض اخباری بوده که موجب
تهییج اشواق صاحبان اذواق تواند گشت زنهار که بظاهر اقوال این طایفه مغرور نشوی
و انکار ایشان اثر بر خود لازم نشمری که اگر چه در میان این طبقه مبطلان بسیارند
لیکن محققان نیز بسیارند و این معنی فی نفسه حقست که مدعی آن بر حق باشد بلکه
حسن ظن با کابر قوم را بر خود لازم ساز که شاید از برکت حسن ظن بهره مند گردی و
موجب دریافتن عنایت الهی و انفتاح ابواب سعادت سرمدی گردد و باید دانست که
مراد ایشان از آن نور فایض که مذکور شد نه نوریست از خارج بلکه همان نور است که حق
سبحانه از ازل در انسان تعبیه کرده و غرض از ریاضت بطریق مذکور تصفیه آن نور است
و تجلیه وی از مکدرات طبیعیه و حسیه و خیالیه و وهمیه و چون آن تصفیه و تجلیه بر نهج صواب
بعمل آید بعد از آنکه مرتاض بریاضات علمیه و معتقد اعتقادات حقه بوده باشد همان
نور بالقوه نوری شود بالفعل که بآن نور همه شنیدنیها دیده شود و همه چیز بعین ر[؟]
اللهم بلغنا الی ذلک المقام العالی باخراجنا عن هذا المنزل الفانی البالی و چون
چنین دانستی منافاتی میان آنچه درین مقام مذکور شد و میان آنچه سابقا در مقدمه
کتاب مبین گشت نیابی و جهی که اشاره بآن شد آنست که مراد ایشان از وحدت
وجود در مرتبت از کیفیت صدور و شدت ارتباط معلول بعلت و قیومیت علت مر
معلول را مثلا اگر کسی گوید که حرارت ناریت تنزل کرده و بلبت مائیت متطور بطور
بلبت شده و در حقیقت نار و حرارت از سنخ واحدند و بلبت و مائیت در جوهر متحدند
هر آینه معلومست که مراد قایل این قول چیست و جمعی از مثبت کنندگان طریقه تصوف کرده

طریقه نظر تر خالی از تحقیق نیست تصحیح وحدت وجود چنین نموده اند که چنانکه حقیقت
کلی را نسبت بتعینات او و بر سه گونه اعتبار کرده اند یکی بشرط لا تعین و باین اعتبار
ویرا ماده عقلیه گویند و در خارج موجود نتواند بود دویم بشرط تعین و باین اعتبار
عین شخص باشد سیوم لابشرط تعین و عدم تعین باین اعتبار ویرا کلی طبیعی گویند
که نزد محققین جزو شخص است و موجود بعین وجود شخص کذلک حقیقت وجود را که
منشا انتزاع مفهوم وجود عام بدیهیست نظر بتعینات ماهیات بر سه گونه اعتبار توان
کرد یکی بشرط عدم ماهیت و عدم تعین مطلقا و آن حقیقت واجب الوجود است نزد
حکما دویم لابشرط تعینی از تعینات ماهیات و عدم آن و آن حقیقت واجب الوجود است
نزد صوفیه سیوم بشرط تعینی از تعینات ماهیات و باین اعتبار عین هر حقیقتی
از حقایق ممکنات پس حقیقت هر ممکنی عبارتست از حقیقت وجود مخلوط شده
با تعین ماهیت و چون آن حقیقت لابشرط اعتبار کرده شود عین حقیقت واجب
الوجود باشد و چون با تعین اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکنی پس موجودیت
حقیقت ممکنی بهمین حقیقت وجود باشد و تعین ممکنی که ماهیت اعتبار از وست
امری باشد اعتباری که عارض حقیقت وجود شده باشد و این توجیه اگر چه توجیهی
قریبست اما توجهی دیگر در نهایت بعدست چه کلی طبیعی امریست مبهم که متحقق نتواند
شد در خارج مگر با ضم تعین و محتاجست هر آینه بضم تعین تا موجود تواند شد بخلاف
حقیقت وجود که بنفس ذات خود موجودست و مستغنیست در وجود از عروض عوارض
و تعینات و امثال آن پس چگونه معروض تعین ممکنی تواند شد پس اولی در توجیه
کلام صوفیه آنست که ما اشاره بآن کردیم طریقه دیگر در توجیه کلام صوفیه طریقه
ذوق المتألهین است و آن چنانست که گوئیم شک نیست که موجودیت اشیا بمفهوم
وجود عام بدیهیست که امریست اعتباری عقلی نتواند بود چه این مفهوم ذهنی قایم

نیست در خارج بماهیات بلکه موجودیت هر شیء بودن اوست بحیثیتی که منشأ انتزاع مفهوم
وجود تواند شد و هیچ حقیقتی منشأ انتزاع وجود بنفس ذات خود نتواند شد مگر حقیقت
واجب الوجود و سایر حقایق منشأ انتزاع وجود نشوند مگر بسبب انتساب و ارتباط خاصی
بحقیقت واجب الوجود پس حقیقت وجود اعنی ما به الموجودیة در همه موجودات یکی باشد
و آن حقیقت واجب الوجود است و بنا برین توجیه حقیقت وجود واحد باشد و حقایق
موجودات متکثر و ظاهر از کلام صوفیه آنست که حقیقت موجودات واحد باشد
مگر آنکه مراد این باشد که موجود حقیقی واحد است و بطریقه ذوق المتألهین نیز موجود
حقیقی واحد است چه موجود حقیقی آنست که بنفس حقیقت خود موجود باشد و آن نیست
مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق موجودات اعتباریه اند چه موجودیت
آنها نیست مگر باعتبار نسبت بحقیقت وجود و اما طریقه حکما در کیفیت صدور است
که گویند واجب الوجود تمامست و فوق التمام و مراد از تمام موجودیست که وجود و کمالات
وجودیش بالتمام در حد ذات خود و بالفعل حاصل باشد و منتظر هیچ امری که خارج از
خود باشد نباشد و هیچ جزء از جنس وجودیش نیز حاصل برای غیر او نباشد و این چنین
موجود منحصر است در واجب الوجود چه هر موجودی غیر واجب الوجود یا کمالات وجودیش
بالقوه است و مستفاد از خارج مانند انسان مثلا و یا کمالات وجودیش در [illegible] حاصلست
بالفعل لیکن از غیر او است مانند عقول مجرده و در هر دو قسم وجودش حاصلست از غیر
و جنس وجودش حاصلست برای غیر چه هر کدام متعدد اند یا بالنوع یا بالاشخاص
نیز و مراد از فوق التمام موجودیست که با وجود تمامیت وجود غیر و کمالات وجود
غیر نیز فایض از او باشد کانّه وجود و کمالات وجود از او سر آمده و بدیگران
رسیده و انحصار این چنین وجود در واجب الوجود ظاهر است پس وجودات و کمالات
وجودات جمیع ممکنات رشحات و ترشحات بلا تشبیه از وجود فوق التمام واجب الوجود

وتحقیق

و تحقیق تفصیل این طریقه آنست که فاعل هر گاه تام القدرة و الفاعلیة باشد و غیر
محتاج بمعاون و آلت هر چه را تصور کند و اراده تامه اش تعلق بآن گیرد بهر آینه لوح
خارج و صفحه نفس الامر نقش او پذیرد و چون نظام کلی و ترتیب جملی موجودات من الازل
الی الابد که بهر آینه بر وفق خیر مطلق و مصلحت محض است در ازل معلوم و متصور واجب
الوجود تعالی شانه بوده و اراده کامله اش بتفاصیل اجزا و جزئیات نظام خیر کلی و
تعلق گرفته لهذا بر طبق اراده تامه اش در خارج ارتسام پذیرفته و نظر او بر وفق اقتضای
آن کند که نسبت ظرف خارج و نفس الامر بواجب الوجود چون نسبت ظرف ذهن باشد
نظر بما و نسبت ایجاد کردن واجب الوجود مر حقایق و اعیان موجودات را در خارج
چون نسبت تصور کردن ما باشد مر مفهومات مخترعه را در ذهن و فی الحقیقه ظرف خارج
بمنزله ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را عز شانه و از ینجاست سر وحدت وجود
بنحوی که خاطر فاتر این کمینه بآن منساق شده مفهوم مستقدین تواند شد چه نسبت
حقایق موجودات بحقیقت واجبیه نسبت مفهومات جنس و فصل باشد که اجزای تحلیلیه اند
ماهیت نوعیه بسیطه و مؤید اینست آنچه از بعضی از اکابر بنظر رسیده که وجود واجب حقیقی
عین وجودات همه موجوداتست نه عین وجود هر یک از موجودات ع قلم اینجا رسید
و سر بشکست **فصل چهارم از باب سیوم از مقاله دوم در بیان صادر اول و اشاره بترتیب
موجودات حکما چنانکه سبق ذکر یافت** گفته اند که از واحد حقیقی که بهیچگونه کثرت
در او نباشد نه حقیقی و نه اعتباری صادر نتواند شد بالذات در مرتبه واحده مگر
واحدی چه لابد است مر علت را نظر بمعلول معین از خصوصیتی که مرجح وجود وی بخصوص
تواند شد از میان سایر معلولات ممکنة الصدور و آن خصوصیت در واحد حقیقی
نه جزو ذات تواند بود و نه عارض ذات و الا تحقق کثرت لازم آید بلکه باید عین ذات باشد
و آن خصوصیت عین ذات نظر بدو معلول نتواند بود و الا لازم آید که اثنینیت در معلول

نبوده باشد و یا خصوصیت شرکت باشد و این هر دو خلاف مفروضست و یا خصوصیت
نظر هر دو بالذات نبوده باشد بلکه نظر یکی بالذات باشد و نظر بدیگری بالعرض و
این ممکنست و واقع پس ثابت شد که از واحد حقیقی صادر نتواند شد بالذات جز معلول
واحد و چون ثابت که واجب الوجود واحد حقیقی است پس معلولی که در مرتبه اول صادر
شود از و باید که ماهیت بسیط باشد بحسب خارج و باید که محتاج نباشد در وجود او بتقدم
او بوجود معلولی دیگر والا آن معلول دیگر صادر اول بوده باشد لوجوب تقدم المحتاج الیه
علی المحتاج و این چنین معلولی در میان معلولات ممکنه جوهر عقلی تواند بود و بس چه عرض
مطلقا محتاجست در تقدم بجوهر و از انواع جوهریه جسم مرکبست بحسب خارج از ماده و
صورت و صورت محتاجست در تعین بماده و ماده محتاجست در قوام بصورت
و نفس محتاجست در فیضان و حدوث باستعداد بدن یا استعداد ذاتی فطری مانند
نفوس فلکیه و یا استعداد تجددی مانند نفوس بشریه پس هیچکدام از مقولات عرضیه
و انواع جوهریه صادر اول نتوانند بود مگر جوهر عقلی پس لابدست که صادر اول جوهر عقلی
باشد و چون عقل اول صادر شد کثرت پیدا شود بر سبیل لزوم بالعرض نه بطریق صدور
بالذات و بیان حصول کثرت آنست که عقل اول را لامحاله هویت مخصوصه ایست که از و کاینه
بغیر بوجود خاص کنند و صادر اول بالحقیقه اوست و لازم افتد او را لامحاله ماهیت کلیه
و ثابت شود مر ماهیت را قیاس بوجود امکان و مر وجود را قیاس بعلت وجوب بالغیر
و چون آن هویت مخصوصه مجردیست قایم بذات ثابت شود مر او را تعقل ذات خود
و تعقل علت خود پس حاصل شود شش امر که دو از آن امور مقوم ذات اویند که وجود
باشد و ماهیت و این هر دو بحسب خارج متحدند و بحسب ذهن متغایر و دو امر دیگر حال
اوست قیاس بذات خود و آن امکانست و تعقل ذات خود و دو امر دیگر از آن امور
سه حال اوست قیاس بعلت خود و آن وجوب بغیر است و تعقل او مر علت خود را و

شک نیست که حالی که ثابت مر او راست قیاس بعلت اشرف از حالی که ثابت قیاس بذات
خود پس صادر شود بواسطه این دو حال از مبدأ اول دو معلول دیگر که یکی عقل ثانی و دوم
فلک اول و شک نیست که عقل اشرفست از فلک پس مناسب اینست که اشرف بواسطه
اشرف صادر شود و ادون بواسطه ادون و حالی که واسطه وجود فلکست مشتمل بر دو جهت
یکی تعقل و دوم امکان و شک نیست که تعقل اشرفست از امکان و فلک مرکبست از ماده
جسمیه و نفس فلکیه که صورت اوست و صورت اشرفست از ماده پس اشرف منتسب شد
باشرف و ادون بادون و این امور چهارگانه که لازم افتاده مر معلول اول را اگرچه امور
خارجیه نیست لیکن امور نفس الامریه اند که جهات علیت و اقتضا بامثال این امور مختلف
توانند شد پس واسطه صدور معلولات متعدده توانسته شد و چون لوازم معلول اول
پس محتاج بجعل علیحده نیست تا مستلزم صدور کثرت در مرتبه واحده از واحد حقیقی
باشد بلکه جعل لوازم بالتبع و بالعرض جعل ملزومست و مجعول بالذات نیست بلکه واحد
که ملزوم این لوازمست و باین قیاس صادر شود از عقل ثانی فلک ثانی و عقل ثالث
و از عقل ثالث فلک ثالث و عقل رابع و از عقل رابع فلک رابع و عقل خامس و از عقل
خامس فلک خامس و عقل سادس و از عقل سادس فلک سادس و عقل سابع و از عقل
سابع فلک سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن و عقل تاسع و از عقل تاسع
فلک تاسع و عقل عاشر صادر شود و از عقل عاشر بنوعی از معاونت افلاک ماده
کلیه عنصریات که قابلست مر استعدادات مختلفه متجدده را و بحسب استعدادات
مختلفه صور عنصریات از بسایط و مرکبات و باید دانست که از وجوب استلزام کثرت
معلولات مر کثرت جهات علت را لازم نیاید وجوب استلزام کثرت جهات علت
مر کثرت معلولات را چه موجبه کلیه کنفسها منعکس نیست تا لازم آید که از عقول مترتبه بحسب
کثرتی که در مرتبه هر کدام متحقق شود معلولات کثیره از و صادر گردد و لازم آید که عدد

صادر شود ۳

عقول و افلاک غیر متناهی باشند و سر عدم لزوم آنست که عقول متفقة الحقیقة نیستند
تا لازم آید که مقتضای هر یکی مقتضای دیگری باشد و نیز باید دانست که قول بوحدت
صادر اول و وجوب ترتیب در صدور کثرت از واحد حقیقی منافی هیچ وضعی از اوضاع
شریعت مطهره نیست و منافاتی با اراده و اختیار واجب تعالی ندارد و سبب آنکه اراده
جزافیه و ترجیح بلا مرجح چون باطلست پس تعلق اراده و اختیار باحد المتغیرات محتاج
بمخصوصیتی که مرجح تعلق تواند شد و هر کس از متکلمین که درین مسئله و در امثال این مسئله
از مسایل دیگر منازعه و مناقشه کرده بنا بر توهم منافاتست و قول باراده جزافیه و تجویز
ترجیح بلا مرجح چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین و نیز قول بوسایط منافاتی با توحید
افعالی و تخصیص ایجاد بموثر حقیقی ندارد چه علت متوسطه مفید وجود و موثر در ایجاد
نیست بلکه واسطه است در وصول فیض وجود از علت بعیده بسوی معلول و لهذا
قاطبه محققین و حکمای متالهین با قول بوجوب وسایط مصرحند باینکه لا موثر فی الوجود
الا الله و آنچه در احادیث طاهرین وارد شده که اول ما خلق الله العقل اشاره بترتیب
مذکور تواند بود و در بعضی روایات از نور کاینات عقلی و در بعضی روحی واقع
شده و در بعضی وارد شده که اول مخلوقات قلمست و این روایات مختلفة العبارات
متناقض نیستند چه تواند بود که همه اشاره بعقل اول باشند چه مراد از عقل اول و روح
یکی تواند بود و سابقا بیان کردیم و بعد ازین نیز خواهد آمد که مرتبه وجود خاتم النبیین
صلی الله علیه و آله الطاهرین متصلست در سلسله عودی بمرتبه وجود عقل اول در سلسله
بدوی پس دور نیست که عقلی و روحی اشاره بعقل اول باشد و نیز چون عقل اول
واسطه فیضان علوم و کمالاتست بالواح قابلیات ما تحت خود هر آینه مناسب باشد
تعبیر ازو بقلم کردن بلکه لوح ظرف خارج و صفحه نفس الامر کتاب مبین تواند بود
مراتب موجودات از بسایط و مرکبات حروف و ارقام الهی که منتقش منعقد بوساطت قلم

عقل درین کتاب هر گاه کاتب واجب الوجود باشد قلمش کی عقل مجرد بود چه استعداد
چه قلم در جوز دست کاتب سزا باشد و دست قدرت الهی را قلمی جز عقل مجرد لایق
نتواند بود و محققین و القلم و ما یسطرون را بعقول فعاله و ملائکه مجرده تاویل کرده اند
و قرینه جمع ذوی العقول موید این تاویلست و امام فخر رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل
آنکه مراد از قلم درینجا عقلست و عقل اصل و اول جمیع مخلوقاتست آنست که در بعضی از
اخبار وارد شده که اول ما خلق الله العقل و در بعضی دیگر اول ما خلق الله القلم و در بعضی
دیگر آمده که اول ما خلق الله جوهریست که چون مخلوق شد نظر کرد خدای تعالی بآن بنظر
هیبت پس از هیبت خدای تعالی گداخته شد و گرم گردید و از وی کفی بهم رسید و دخانی
برخاست پس آفرید از دخانش سماوات را و از کفش زمین را پس مجموع این اخبار دلالت
برین که مراد از عقل و قلم و جوهر که اول مخلوقات شد شیء واحد باشند و الا تناقض لازم
آید و بدانکه قول بتعیین عدد عشره در عقول مجرده مجزوم به حکما نیست بامعنی که قایل
بامتناع زیاده برین باشند بلکه قول بعشره بنا بر آنست که دلیل دلالت بر همین عدد
کرده چنانکه سابقا اشاره بآن شد پس تواند بود که عدد عقول طولیه بیش ازین
باشند بامعنی که ما بین عقلی که مبدا فلک اولست و واجب الوجود عقول کثیره
موجود باشند و شیخ در اشارات بطریق تنکیر گفته که فمن الضرورة ان یکون
جوهر عقلی یلزم عنه جوهر عقلی و جرم سماوی و خواجه قدس سره در شرح و مودای
این کلام دالست بر آنکه شیخ جازم نیست ببودن عقل اول مبدا فلک اول اذ لا
سبیل الی ذلک بلکه حکم اجمالی کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری باشد عقلی
اعم از آنکه اول جواهر عقلیه باشد یا غیر آن لیکن اگر فلک اول فلک ثوابت باشد
چنانکه مذهب بعضی از اقدمینست پس مصدرش عقل اول نتواند بود بنا بر آنکه در عقل
اول کثرت جهات بمرتبه نمیرسد که اسناد جمیع ثوابت بآن تواند داد بلکه بنا برین مذهب

مصدر فلک اول عقلی خواهد بود بعد از عقل اول انتهی الکلام المحقق و این بحث دلالت
کند بر آنکه عقل دوم مصدر فلک ثوابت تواند شد و کثرت حاصله در مرتبه دوم وفا
بکثرت ثوابت تواند کرد و این معنی بعید نیست چه محقق خود بیان فرموده که هرگاه در
مرتبه دوم دو معلول باشد و تجویز بکنیم که از سافل بوساطت عالی معلولی صادر
شود در مرتبه سیوم دوازده معلول تحقق تواند شد و اگر تجویز کنیم اضعاف
مضاعف خواهد شد بیانش آنست که هرگاه از واحد حقیقی مانند ا صادر شود معلولی
مانند ب و این اول مراتب معلولات باشد پس تواند که از ا صادر شود بوساطت
ب معلولی مانند ج و از ب تنها صادر شود معلولی مانند د پس در مرتبه دوم دو معلول
باشند باهم و اگر تجویز کنیم که از ب بوساطت ا نیز معلولی صادر شود در مرتبه دوم سه
معلول باهم باشند پس اگر در مرتبه دوم همان دو معلول اعتبار کنیم و ب که آن
ج و د باشند تواند بود که از ا صادر شود بتوسط ج تنها معلولی و بتوسط د تنها معلولی
دیگر و بتوسط ج و د هر دو باهم ثالثی و بتوسط ب و ج رابعی و بتوسط ب و د خامسی و بتوسط
ب ج د سادسی و از ب بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی و بتوسط ج د تاسعی و از ج
تنها عاشری و از د تنها حادی عشری و از ج و د باهم ثانی عشری و این مجموع در مرتبه سیوم
باشند و اگر تجویز کنیم صدور از سافل با توسط عالی و اعتبار کنیم ترتیب را در
متوسطاتی که فوق واحد اند هر آینه حاصل در مرتبه سیوم اضعاف مضاعف آن خواهد
شد و این وقتیست که در هر کدام از معلولات سه گانه اعنی ب که در مرتبه اول و ج
و د که در مرتبه دوم واقعند کثرت جهات که در عقل اول اعتبار کرده بودیم اعتبار
نکنیم و اگر اعتبار کنیم و ترتیب و توسط را نیز در میان اعتبار کنیم عدد کثرت حاصله
در مرتبه سیوم که مرتبه فلک ثوابتست هر آینه از حد ضبط بیرون خواهد بود پس
مندفع شد تشنیع شیخ اشراق بر مشائین که در مرتبه عقل دوم کثرتی که وفا کند بکثرت

ثوابت کند متحقق نیست **فصل پنجم از باب سیوم از مقاله دوم در سبب اختلاف صور
عناصر اربعه و بیان اسباب امتزاجات که مبادی ترکیب مرکبات است** شیخ ابوعلی سینا
نقل کرده در شفا از جماعتی منتسبین بعلم حکمت که چون حرکت فلک مستدیره است
و جهت استداره و اختلاف اوضاع او نسبت بجسمی باشد ساکن در جوف فلک
پس لامحاله بحاکه با جسم مذکور واقع شود و موجب تسخین او شده مستحیل بنار گردد و آنچه
از جسم مذکور دور باشد از فلک و در حوالی مرکز واقع باشد بسکون بماند و مایل ببرد
و کثافت شود تا آنکه مستحیل گردد بارض و آنچه از این جسم ما بین نار و ارض واقع شود
آنچه نزدیکی بنار است حار باشد لیکن حرارتی کمتر از حرارت نار و آنچه در نزدیکی ارض است
کثیف باشد کثافتی اقل از کثافت ارض و قلت حرارت و قلت کثافت موجب رطوبت
باشند پس مایلی نار حار رطب بود و آن هوا باشد و مایلی ارض بارد رطب و آن ما
باشد و سبب کون عناصر همین باشد و بعد از نقل کلام حکم کرده بعدم صحت این
کلام بنابر آنکه لازم آید که جسم مذکور اولا بدون صورت نوعیه موجود باشد و بعد
از آن بحرکت و سکون اکتساب صور نوعیه کند و این محالست چه جسم مجرد صورت
جسمیه موجود نتواند بود چه جسم مطلق بمنزله جنس و صور نوعیه بمنزله فصل و وجود
جنس بدون فصل محال باشد بلکه حق آنست که چنانکه وجود ماده عناصر از عقل
عاشر است بمعاونت افلاک صور عناصر نیز فایض باشد بر این ماده از عقل عاشر
بمعاونت افلاک بآنمعنی که چهار فلک از جمله افلاک و یا چهار حصه از مجموع افلاک
و یا یک فلک بچهار نسبت مخصوصه موجب فیضان صور اربعه عناصر بوده باشد
و وجهی که جماعت مذکوره بجهت حدوث صور عناصر گفته اند سبب تخصیص عناصر باشد
با حیاز و امکنه مخصوصه چه بودن حار در حیزی که بلی حرکت باشد که لامحاله مستحفظ او
تواند بود انسب است و بودن بارد در حیز سکون که مستحفظ اوست اولی و در کتاب

مبدأ و معاد گفته که چون اجرام اسطقسیه کائن فاسد است واجب که مبادی قریبهٔ ایشان
قابل تغیر باشد و عقل تنها مبدأ آن نباشد و اسطقسات ماده مشترکند و در صور
مختلف پس واجب است که اشتراک ماده تابع امری باشد مشترک از فلکیات و آن اصل
حرکت مستدیره است چه افلاک مع اختلافها مشترکند در حرکت مستدیره و اختلاف صور
تابع باشد مر اختلاف قوای محرکه افلاک را چه هر فلکی را حرکتی مختص بحسب خصوصیت
جهت و سرعت و بطوء که آن خصوصیت منشأ است بخصوص محرک و چون بقای ماده
بدون صورتی از صور ممکن نیست پس قوام ماده تنها بطبیعت مشترکهٔ فلکی نباشد چون
ماده بالزمان مقدم است بر هر صورتی که بالفعل مقوم اوست بنابر حدوث صور عناصر پس
صورت نیز تنها مقوم ماده نتواند بود پس قوام ماده از مجموع امرین باشد یعنی از
طبیعت مشترکهٔ فلکیه و از طبیعت مطلقهٔ صور مختلفه و اما سبب امتزاجات پس دو گونه است
یکی اختلاف نسبت عناصر بسماویات مانند محاذات شمس با موضعی از ارض که مقتضی اضائت
آن موضع است و متوسط اضائات مقتضی سخونت و متوسط سخونت مقتضی تخلخل یا
اصعاد جسم متسخن که موجب خروج از مکان طبیعی است و ممزوج شدن او با غیر
خود و سبب دوم قوی و هیئات طبیعیه که فایض شده از سماویات بر طبایع و صور و نفوس
که موجب تحریک آنها شوند مر ماده خود را و ماده غیر خود را و سبب گردند مر امتزاج
بعضی از اجسام را با بعضی دیگر چنانکه معلوم است از قوی غاذیه و سبب حدوث مزاج
گردند و مزاج لامحاله بر نسبتهای مختلف واقع تواند بحسب تفاوت در کمیات و کیفیات
عناصر و موجب اختلاف استعداد ممتزج گردد و بحسب استعدادات مختلفه صور مرکبات
متخالفه از واهب الصور فایض شود

فصل ششم از باب سوم از مقاله دوم در بیان آنکه علت فیضان نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه مرکبات عقل عاشر است که او را عقل فعال نیز گویند

سابقا بثبوت پیوست که نفوس ناطقه با کثرت افراد متفقة الحقیقه اند

پس بنابر کثرت افراد فیضان آنها بدون واسطه از واجب الوجود که واحد حقیقی است
در مرتبهٔ واحده ممتنع باشد و بنابر اتفاق نوعی صدور بعض نیز ممتنع که بعضی علت بعضی
باشند نیز نتواند بود و الا تشکیک در ذاتی لازم آید بسبب آنکه ما فیه در همهٔ افراد چون
یکیست علت در وی مستلزم تشکیک با قدمیت باشد بخلاف آنکه افراد مختلفة الحقایق
باشند مانند عقول و نیز صدور نفوس ناطقه از جسم فلکی نتواند بود بنابر آنکه نفس
اشرف از جسمست و شریف معلول خسیس نشاید و همچنین صدور نفوس ناطقه از
معلول اول نیز نتواند بود بنابر آنکه جهات و معانی حاصله در معلول اول که سبب
صدور کثرت از او تواند بود اگر مختلفة الحقیقه باشند مقتضای هر کدام مخالف
مقتضای دیگری خواهد بود و لازم آید که نفوس ناطقه نیز مختلف الحقایق باشند
و اگر آن جهات و معانی متفقة الحقیقه باشند متعدد نتوانند بود بسبب کثرت و
تعدد در نوع واحد حاصل نتواند شد مگر بسبب تکثر ماده و عوارض مادیه که در
معلول اول مفقود است و بهمین سبب صدور نفوس ناطقه از هیچیک از عقول
که بعد از عقل اولند نیز نتواند بود مگر عقل عاشر چه در جهات همهٔ آنها اگر چه ماده
متحقق شده و بنابر مصدریت هر یک از آنها مر فلکی را از افلاک لیکن چون ماده
فلک قابل کون و فساد نیست بسبب کثرت نوع نتواند شد بخلاف عقل عاشر که
مصدر ماده کائنات است پس نوع نفس ناطقه از وی بهر جهت واحده که صادر شود
متکثر الافراد تواند شد بحسب مواد مختلفة الاستعدادات که امزجه متخالفه موجب
آن باشد پس ثابت شد که علت فیضان نفوس ناطقه عقل عاشر است و نیز ثابت
شد که تشخص هر نفس مستفاد است از ماده و مستعد شده باستعداد خاص که بدن
عبارت از اوست و پوشیده نماند که دلیل مذکور دلالت کند که مبدأ فیضان نفس
ناطقه باید عقلی باشد که ماده کائنات نیز باشد تا مهیا شود او را افاضه نوعی متکثر

الافراد پس هرگاه ثابت باشد که لیکن علیحده وجود مبداء عقلی بجهت هر فلکی
ثابت شود که عقل بخصیص نفس ناطقه عقل عاشر باشد اما با قطع نظر از دلیل علیحده
بدین دلیل توان ثابت کرد که فلکی را مبداء عقلی باشد و عقل مذکور عاشر انتهای تا
باز نظر دقیق تقاضا کند که توان کرد چنانکه شیخ در کتاب مبداء و معاد کرده بیانش
آنست که هرگاه عقل مذکور مبداء ماده کائنات باشد باید که مرتبه وجودش که
تا آن علت نفس ناطقه شده بعد از استتمام وجود افلاک باشد تا میسر شود او را
افاضه نفوس ناطقه متکثره بجهت اختلاف استعداد ماده کائنات که سبب تکثر اشخاص
نفس ناطقه است باعانت سماویات حاصل شود چنانکه در انبعاث اسباب امتزاج
دانسته شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد که آخر افلاکست پس معلول
اول نتواند بود بنابر آنکه افلاک دیگر پیش از و موجود باشند و معلول فلک
نیز نتواند بود بنابر آنکه اشرفست از فلک پس معلول عقلی دیگر باشد که وجودش
با وجود فلک دیگر باشد و نقل کلام در آن عقل کنیم تا منتهی شود بعقلی که وجودش
در مرتبه وجود فلک اول باشد و با فلک اول معلول عقلی باشند که معلول اول
و اول عقول تواند بود پس ثابت شود وجود عقول عشره بترتیب مشهور و چون
ثابت شد که مبداء نفس ناطقه عقل عاشر است ثابت شد که مبداء جمیع انواع
کائنات متکثرة الافراد هم عقل عاشر است بجهات متکثره متخالفه که لامحاله حاصل شده
در مرتبه عاشره و باختلاف استعدادات ماده قابله پس اختلاف انواع مستند
باختلاف جهات و اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف استعدادات و چون نفس ناطقه
اشرف انواع کائنات مستند باشد بجهتی که اشرف جهات است و سایر انواع مرکبات
بسایر جهات پس در غایت ترتیب اه افاضه کمالات هر نوعی از انواع کائنات نیز که
باصطلاح اشراقیین رب النوع عبارت از آنست عقل عاشر باشد که مربی و معطی

کمالات هر نوعست بجهتی از جهات که حاصلست مر او را از ترتب معلولات مجرده و
مادیه طولیه و عرضیه که متقدمند برو و حاجت باثبات عقول مجرده عرضیه دیگر در مرتبه
عاشره که ارباب انواع باشند نشود **فصل هشتم از باب سیوم از مقاله دوم در**
بیان سبب حدوث حوادث و ربط حادث بقدیم سابقا دانسته شد که سبب حاجت
ممکن بعلت امکانست چنانکه مذهب جمهور حکما و محققین متکلمانست نه حدوث چنانکه
مذهب جمعی دیگر از متکلمین است و مراد از آن علت مفید وجود و مرجح اوست بر عدم و
سبب احتیاج بآن علت حق آنست که طبیعت امکانست خواه ممکن حادث باشد و خواه
قدیم چنانکه دانسته شد و مراد از حادث درین مقام آنست که وجودش مسبوق باشد
بزمانی که عدم سابقش متحقق در آن زمان باشد مانند حوادث یومیه و مراد از قدیم آنکه
نه اینچنین باشد اگرچه مسبوق بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث و قدم غیر
حدوث و قدمیست که ما در مسئله حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم باین معنی
حادث بآن معنیست لامحاله و جمیع ممکنات حادثند بآن معنی نه باین معنی و باین معنی
منقسم شوند بحادث و غیر حادث خواه غیر حادث باین معنی را قدیم نام کنند و خواه نه
پس جمیع ممکنات خواه حادث و خواه قدیم متساویند در حاجت بعلت مفید و مرجح
وجود و حادث را با حاجت بعلت مفیده حاجتی دیگر نیز هست بعلت محدثه یعنی علتی که
سبب باشد درین که علت مفیده ترجیح دهد وجود او را بر عدم در خصوص این جزو
زمان دون جزوی دیگر سابق بر آن و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید نظر بخصوص وقت
چنانکه اگر علت محدثه نبودی ترجیح بلا مرجح لازم آمدی نظر بخصوص وجود دون عدم
و شک نیست که این حاجت دوم ممکن قدیم را لامحاله نباشد چه ممکن قدیم چون جمیع
از زمان وجودش زمانی نیست لهذا از علت محدثه مستغنی است و عادت علما جاری
شده که علت مرجحه اصل وجود را علت مبقیه گویند بنابر آنکه ممکن در بقا نیز محتاج باشد

اعلت مرجحه خصوص وقت را علت محدثه بنا بر آنکه حاجت با مخصص بوقف حدوث است
و بس و شک نیست علت محدثه من حیث هی محدثه واجبست حدوث او در وقت حدوث
معلول چه اگر پیش از او موجود باشد لازم آید تخلف معلول از علت تامه چه مفروض است
که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیه حاصل باشد و باقی نماند مگر امری که مخصص وقت
حدوث باشد پس اگر مخصص پیش از وقت حدوث موجود باشد و معلول موجود
نباشد لا محاله تخلف لازم آید پس واجبست اختصاص وجود علت محدثه بوقت حدوث
معلول و چون نقل کلام در حدوث علت محدثه کنیم تسلسل لازم آید پس لابدست که
علت محدثه اعنی موجب حدوث حادث در وقت معین امری باشد که حدوثش محتاج
نباشد بعلتی و آن امری تواند بود که حادث باشد بوجهی و ثابت باشد بوجهی و آن امر حرکت
چه حرکت از جهت ذات و ماهیت ثابتست و از جهت نسبت بحدود مسافت متجدد و حادث
پس لابدست در حدوث حوادث از حرکتی که ماهیتش حادث نباشد بحدوثی که مراد است
درین مقام اگر چه حادث باشد بحدوثی که مراد است در مسئله حدوث و قدم عالم و آن
حرکت فلکست پس علت و سبب حدوث حوادث حرکت فلک باشد و بسبب حرکت فلک
تواند که حادث معلول واجب الوجود قدیم واقع شود و جمیع حوادث مرتبط بقدیم
شوند و تخلف معلول از علت تامه لازم نیاید و بباید دانست که حرکت فلک کافی علت
محدثه و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین تواند بود که حادث را ماده یا موضوع
باشد که استعدادی مر حدوث حادث را بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویات
تمام شود و چون استعداد ماده یا موضوع تمام شد فیضان وجود آن حادث بر آن ماده
یا موضوع از مبدء وجود واجب گردد پس تمام شدن استعداد و قابلیت علت قریبه
تخصیص وجود حادث است بوقت حدوث و حرکات و اوضاع علت بعیده آن پس
همچنانکه وجود حادث مسبوقست بوجود حرکات و اوضاع مسبوقست بوجود ماده یا موضوع

تیر وابست معنی قول حکما که هر حادث مسبوقست بماده و مده چه مراد از مدت زمانست که
مقدار حرکت فلکست و مراد از ماده اعمست از ماده بمعنی هیولی و از موضوع **فصل هشتم**
از باب سیوم از مقاله دویم در بیان آنکه فاعلیت واجب الوجود در اشیا چه نحوست
از انحاء فاعلیت بدانکه کافه علما بعد از آنکه متفقند در آنکه فاعلیت خدای تعالی بعلم و
اراده است نه بطبع و بعد از اتفاق حکما و محققین متکلمین در آنکه علم و اراده واجب تعالی
چون سایر صفات سایر صفات عین ذاتست نه زاید بر ذات و بعد از اتفاق در آنکه فاعلیت
خدای تعالی نه بنا بر غرضی یا منفعتی یا کمالی یا اولویتی است که عاید و راجع بذات وی شود تعالی
عن ذلک علوا کبیرا مختلف شده اند که آیا تواند بود که خدای تعالی بفعل خود قصد بسوی
امری از امور مذکوره نه برای خود بلکه بجهت ایصال نفع بغیر کند یا نه حکما بر آنند که با
وجود اشتمال افعال الهی بر اتم وجوه و اکمل جهات ایصال نفع بغیر مترتبست از قصد
بسوی آن چه صدور بقصد نتواند بود مگر نظر بامری که نظر بفاعل اولی باشد پس فاعل
بان کاسب اولویتی و کمالی شود برای خود که بدون آن فاقد آن کمال باشد و هیچ
علت حقیقیه از معلول خود کسب اولویت نتواند کرد و مستکمل بمعلول خود نتواند بود
چه کمال معلول هر آینه از علت حاصل باشد پس چگونه مکمل علت تواند بود بلکه
قصد از فاعل بالاراده صادر تواند شد که علت حقیقیه و فاعل حقیقی معلول نبود بلکه
بقصد خود تهیه ماده کند تا مستعد شود مر فیضان وجود معلول را از علت حقیقیه و
فاعل حقیقی مانند طبیب که بدن مریض را مهیا کند بجهت فیضان صحت از واهب الصحة
والحیوة و مانند نجار که مهیا کند ماده خشب را برای فیضان صورت سریر از واهب الصور
و بالجمله هر فاعل بالاراده و بالاراده حیوانی فاعل حقیقی مفعولات خود نباشند بلکه فاعلیت
این فواعل بالحقیقه تحریک ماده بیش نباشد پس صدور قصد ازین فواعل متصور شود
نه از فاعل حقیقی و اراده در فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع بقصد پس واجب الوجود

فاعل بالرضا باشد نه فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل حقیقیه متوسطه از عقول مجرده
و نفوس فلکیه و جمهور متکلمین واجب الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشاعره نفی غرض
از افعال الهی کنند تا استکمال واجب بغیر لازم نیاید و واجب تر ندانند اشتمال افعال
الهی را بر جهات حسن و مصالح بنا بر انکه قایل بحسن و قبح عقلی نیستند پس بر ایشان لازم
آید که واجب الوجود عابث باشد در افعال خود تعالی عن ذلک و معتزله اثبات اغراض
کنند و فعل الهی را معلل بغرض دانند و اغراض را بغیر راجع دارند و منع کنند که فعل حق
ایصال نفع بغیر مطلقا مستلزم استکمال باشد و تحقیق مقتضی آنست که مذهب ایشان
بالمعنی راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح و حکم دانند و نزاع در آنکه
مصالح و حکمی که عین اغراضیست که معتزله بآن قایلند مقصودات است یا نه لفظی محض
باشد چه معتزله در اصطلاح خود قصد را تخصیص نمی‌دهند بانچه حکما مخصوص باو دارند
و حکما بنا بر تخصیص اصطلاح کنند قصد الهی را برضا و تا باین تحقیق مذهب حکما نزدیکی
از معتزله دارد که قایلند بایجاب فی الجمله و باین که اراده مطلقا موجب فعلیت فعل
تا واجب نشود موجود نشود تا منافی قول حکما که افعال الهی را لوازم خیریت ذات
کامله واجب الوجود دانند نباشد و نزاع معنوی متحقق نشود **فصل نهم از باب سیوم
از مقاله دویم در بیان عنایت و تدبیر الهی و بیان آنکه موجودات واقعند بر اتم
وجوه حکمة بنظر بنظام کل** حکما گفته‌اند که چون ثابت شده که افعال الهی مبنی بر قصد
نتواند بود و واجب الوجود و علل عالیه فاعل بالقصد غایتی و غرضی که مترتب شود بر
فعل نتوانند کرد و ایصال نفع بسافل مطلوب عالی نتواند بود و حال آنکه موجودات را
باتم وجوه احکام و اتقان و جهات نفع و خیر بحدی که ناظر در آن و واقف بر آن
شک نکند که وقوع موجودات بر وجوه واقعه نیست مگر برای ترتب آثار نفع و جهات
خیر که مترتبند آن آثار و جهات بر آن موجودات و اشتمال موجودات برین آثار غرضیه و

تدابیر عجیبه بمجرد اتفاق بالضروره نتواند بود پس واجبست که صدور موجودات از
واجب تعالی بطریق عنایت بوده باشد بیانش که واجب الوجود خیر محض است بنا
بر آنکه خیر فعلیت و تمامیت وجود و کمالات وجود است و لهذا گفته‌اند الخیر هو ما
یتشوقه کل شیء و یتم به وجوده و ظاهر است که هر چیزی مشتاق و خواهان تمامیت
وجود و فعلیت کمال وجود خود است پس خیر مطلق تمامیت و کمالیت وجود باشد
و در مقابلش شر نیست مگر نقص وجود و نقصان کمال وجود پس شر راجع شود بعدم
یا عدم ذات یا عدم امری که صلاح حال ذات و کمال وی باشد و واجب الوجود
عین وجود تام بالفعل کاملست هم بحسب ذات و هم بحسب کمالات ذات بحیثیتی که امکانی
بالقوه و عدمی بوجهی از وجوه در او متحقق نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد و هیچ
موجودی بغیر از واجب الوجود خیر محض نتواند بود و هر چه خیر محض باشد صادر
نتواند شد از او مگر خیر محض بسبب آنکه جهت صدور شر که عدمست در او متحقق نیست تا بآن جهت
شر از و صادر تواند شد بلکه موجود تا خود مشوب بشریت و عدم نباشد صدور شر
از و ممکن نباشد و ظاهر است که سبب نظام کل اعنی مجموع موجودات من حیث
المجموع نیست مگر واجب الوجود اگر چه بعضی از موجودات سبب و واسطه وجود بعضی
دیگر اند اما مجموع من حیث المجموع مستند نیست مگر بواجب الوجود پس نظام کل
خیر محض باشد و چون خیر محض باشد لامحاله مشتمل باشد بر خیرات و منافع مذکوره
و مصالح و حکمتهای متحققه بر وجهی که اتم از آن ممکن نیست چه امکان نظامی اتم از این
نظام واقع باطل است بنا بر آنکه لازم آید که این نظام موجود نا تمام باشد و چون نا تمام
باشد لامحاله شر باشد و چون شر باشد صدورش از واجب الوجود ممتنع باشد پس
ایجاد واجب الوجود مر نظام کل را بنا بر نظام خیریت کل باشد چه واجب الوجود خیر محض است
و با وجود خیر محض بودن فوق التمامست و معنی فوق التمام چنانکه گذشت آنست که

هر خیری و وجودی و کمالی وجودی مترشح و فائض از او گردد و همچنین اشتمال نظام کل بر
بر منافع و مصالح مذکوره مبنا بر خیریت اوست چه نظام خیر آنست که مشتمل بر وجوه خیرات
و منافع باشد و شک نیست که واجب الوجود عالمست بذات خود و باین که ذات او
خیر محض و مبدا فیضان نظام خیر مشتمل بر وجوه خیراتست پس لامحاله آن اراده و داعیه ذاتی
او متعلق باشد بفیضان او و چون اراده ذاتی قصد نمیتواند بود بنا بر لزوم استکمال
چنانکه دانسته شد پس اراده مذکوره رضا باشد و اینست معنی قول حکما که واجب
الوجود فاعل بالرضاست نه فاعل بالقصد چه اراده رضا آنست که متعلق بسافل تواند شد
و مستلزم استکمال نیست بخلاف قصد و شیخ در کتاب مبدا و معاد گفته که اگر کسی
این معنی را یعنی تعلق اراده و ارادی بنظام کل و ایجاد نظام کل المحض خیریت قصد
نام کند مضایقه در آن نیست و این کلام شیخ موید تحقیقی است که مذکور شد و بالجمله
معنی عنایت واجب الوجود علم اوست بنظام خیر بوجهی که مبدا فیضان نظام خیر
باشد

فصل دهم از باب سیوم از مقاله دویم در ذکر بعضی از حکمتها که مشتمل نظام کل بر آن

شیخ در کتاب مبدا و معاد گفته که چون علم حق تعالی بنظام خیر علیت که هیچگونه
نقصی در او نیست و این علم سبب و علت وجود اشیاست در خارج پس نظام وجود کل
در غایت اتقان و احکام واقع شده و ممکن نیست خیریتی برای کل بهتر از وجهی که واقع
کل بر آن و هر موجودی از موجودات واقعست بر آنچه سزاوار است مراورا اگر فاعل علت
بنحوی از انحاء فاعلیت که در خور آنست مراورا و اگر منفعلست بر نوعی از انفعال که
سزاوار است مراورا و اگر مکانیست در مکانی که لایق باوست و اگر زمانیست در زمانی
که مصلحت اوست و اگر قابل اضداد است مقسوم است در میان ضدین علی التسویه پس
اگر متلبس است باحدهما بالفعل از ایشان اوست متلبس بآن دیگر بالقوه و این
بالقوه است مستحق آنست که بفعل آید در وقتی و جهت هر کدام آماده است اسباب

و شرایط در خور آن و هر موجودی را که عارض شود زوال از کمال خود بسبب قاسری
هر آینه در وی قوتیست که بر گرداند او را بکمال او بعد از زوال قاسر و اسطقسات را قبول قسر
ارزانی داشت تا مهیای حصول مزاج باشند و بسبب حصول مزاج اماده صور مرکبات
شوند و ممکن نشود بقای کائنات بحسب نوع چه هر چه را ممکن بود بقا های بشخص سبب
مستبقی باو عطا کرده و هر چه را ممکن نبوده بقای شخصی بلکه لایق بقای نوعی بوده
و پس تعاقب افراد را سبب بقای نوعی ساخته و وفا کرده بنصیب و قسط وجود هر
موجودی و ترتیب داده اسطقسات را بمراتب لایق هر کدام پس مکان عنصر نار را
مجاور فلک کرده که اگر در موضعی دیگر بودی و مجاور فلک عنصری غیر نار واقع شدی هر
آینه بسبب حرکت متسخن گشته منقلب بنار شدی و لامحاله موجب تضاعف حرارت
شده تا بحدی غالب بر سایر عناصر گشتی و مودی بفساد کائنات گردیدی و چون در
ترکیب کائنات غلبه جوهر یابس صلب ضرور بود تا بقای او زمانی معتدبه ممکن شود
و انحلالش سریع نباشد تا بکمالات خود تواند رسید و واجبست که مکان مرکب مکان
جزو غالب باشد و عنصر یابس صلب بغیر از ارض نیست پس واجب شد که مکان
ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد و غلبه سخونت موجب فساد امزجه
و انحلال مرکبات نشود و چون دریا تیر مکان کثیری از مرکبات است و در صورت
سبرده تیر مشارکت با ارض دارد واجب شد که مکان آب در بلی ارض باشد و چون هوا
بجهت بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات ضرور بود واجب شد که مکانش در
بلی ارض و ماء واقع شود و مجاور بعضی از ارض که مکان مرکباتست که بقای آنها وزا
ممکن نیست باشد و بهمین سبب واجب شد که بعضی از ارض منکشف شود و از آب
و تیر هوا مشارکت با آب در کیفیتی و با نار در کیفیتی پس مناسب بود که در میان هر
دو واقع شود و چون تاثیر کواکب بجهت حصول مزاج و ترتیب مرکبات ضرور بود د

اکثر تاثیر آتش بوساطت شعاعات سیما تاثیر شمس و قمر واجب شد که طبقاتی که
میان زمین و آسمان حایلند شفاف باشند تا ممکن شود نفوذ شعاع در آنها و
واجب شد که جرم ارض ملون باشد بلون غبرت تا اشعه بر و ثابت تواند شد و جمیع اجرام
سماویه را مانند کواکب بعضی نگردانید تا فعل سماویات در جمیع امکنه و ازمنه متشابه
نشود بلکه اضاءت مخصوص شد بکواکب و اشفاف بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ
شعاع از آن و کواکب را ساکن نگردانید تا موجب فساد مواضع بعضی بافراط تاثیر و
بعضی بعدم تاثیر نشود بلکه متحرک گردانید تا اثر آنها از موضعی بموضعی منتقل تواند شد
و موجب صلاح جمیع مواضع تواند گشت و حرکت طلوع و غروب را سریع گردانید که اگر
بطی بودی مودی بفساد شدی قریب بفسادی که از سکون لازم آید و اگر حرکتش منحصر
درهمین حرکت سریع طولی بودی هر آینه ملازم دایره واحده بودی و تاثیرش در مواضعی
که محاذی آن دایره است مفرط گشتی و بنواحی دیگر نرسیدی و موجب فساد جمیع گردیدی
بلکه مر کواکب را حرکات خاصه عرضیه بطیئه بتر داد تا میل بنواحی عالم تواند کرد و اثر
تابش عام تواند شد و شمس را اگر حرکت خاصه نبودی فصول اربعه متخالفه متحقق
نشدی پس منطقه حرکت بطیئه آتش مقاطع حرکت سریعه شد و شتا و صیف و ربیع
و خریف پدید آمد پس شمس در زمستان میل بجنوب کند تا مستولی شود برد بر بلاد شمال
که معظم معموره است و موجب احتباس رطوبات در بواطن و اجواف ارض گردد و در تابستان
مایل بشمال شود تا حرارت بر ظاهر ارض مستولی شده استعمال رطوبات در تغذیه حیوان
و نبات کند و تا صرف شدن رطوبات و خشک گشتن اجواف زمین باز نوبت زمستان
شود و بسرما عود کند و موجب احتقان رطوبات و مایه برداشتن زمین گردد و چون
تاثیر قمر در حالت بدریت از تبخیر و تحلیل قریب بتاثیر شمس است قمر را در حالت بدر
مخالف گر شمس گردانیده شد پس هر گاه شمس جنوبی باشد بدر شمالی شود تا اشتباب

شمس یکباره از شمال منعدم نشود و چون شمس شمالی گردد بدر جنوبی شود تا موجب
تضاعف اسباب سخونات نگردد و همچنین چون شمس را در وقت شمالی بودن که در
سمت راس معموره است لهذا اوجش را شمالی گردانید تا قرب میل و قرب مسافت
هر دو مجتمع نشوند و موجب افراط تسخین نشود و چون در وقت جنوبی بودن از
سمت راس معموره بعید میگردد لهذا حضیضش در جانب جنوب مقرر شد تا
بعد مسافت و بعد میل مجتمع نشوند و موجب انقطاع اثر تسخین نگردد و مثل این
تدبیر که در شمس مذکور شد در هر کوکبی مرعی شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض
و ذروه و حضیض و امر رجعت و استقامت و اقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب
سیاره چنانچه بعد از ملاحظه احوال مذکوره و تخیل اوضاع و حرکات و میول و ابعاد
متفطن بحکمتهای عجیبه غریبه توان شد قال فی الشفا یجب ان نعلم ان وجود
کل واحد من الافلاک و الکواکب علی ما هی علیه من الکثرة و القلة و الوضع
المجاورة و الصغر و الکبر هو علی ما ینبغی فی نظام الکل و لا یجوز غیره الا ان القوة
البشریة قاصرة عن ادراک جمیع ذلک و انما ندرک من غایات ذلک و منافعه نزرا
یسیرة و این کلام در کلیات اجرام بسیط بود و در تدبیر امر مرکبات و منافع اعضا و
قوای حیوان و نبات مولفات ساخته اند و مجلدات پرداخته و با اینهمه یکی از هزار
دانگی از بسیار مدرک بشر نشده و نتوانند شد **فصل یازدهم از باب سیوم از
مقاله دوم در بیان قضا و قدر** سابقا اشاره شد بانکه با وجود تربیت و تحقق
وسایط در ایجاد موجودات موجد حقیقی نتواند بود مگر واجب الوجود و دلیل بر این
مطلب آنست که ممکن بما هو ممکن علت تامه وجود نتواند شد چه دانسته شد که وجود
معلول تا واجب نگردد صادر نشود و ظاهر است که واجب شدن احد النقیضین
موقوفست بر ممتنع بودن نقیض دیگر و چون عدم نقیض وجود است پس تا عدم معلول ممتنع

ثان

نکردد وجودش واجب نتواند شد و هیچ علتی بغیر از واجب الوجود سبب امتناع
عدم معلول خود نتواند شد بسبب آنکه اگرچه با وجود علت عدم معلول ممتنعست لا
محاله و سبب امتناع این عدم اعنی عدم معلول با وجود علت نیست مگر وجود علت
لیکن معلول را عدمی دیگر محتملست که سبب امتناعش وجود علت نتواند بود و آن عدم
معلولست با عدم علت یعنی تواند بود که علت و معلول هر دو با هم معدوم باشند
و علت چون ممکنست سبب امتناع عدم خود نتواند بود بلکه علتی که سبب امتناع
عدم خود باشد منحصرست در واجب الوجود پس سبب امتناع جمیع انحای عدم معلول
نتواند بود مگر واجب الوجود و هرچه سبب امتناع عدم معلول مطلقا نتواند شد
سبب وجود معلول نتواند بود پس سبب وجود هیچ معلولی نتواند بود مگر واجب الوجود
پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و هیچیک از علل قریبه و متوسطه موجد
معلول نباشد بلکه واسطه باشد در رسیدن فیض وجود از علت بعیده که واجب
الوجودست بمعلول و چون واجب الوجود علت وجود جمیع موجوداتست و وجود
با سرها فایض از وجود اوست پس کان که وجود واجب مشتمل بر جمیع موجوداتست و
او لاجرم عالمست بذات خود بعلمی که عین ذات اوست پس عالمست در مرتبه ذات بجمیع
موجودات بعلمی که عین علم بذات اوست و این علمست که تعبیر از و بعلم اجمالی
کنند و این علم سبب علم تفصیلی است که صور علمیه است نزد بعضی اعنی قایلین بعلم
حصولی یا مرتسم در ذات واجب تعالی بنحوی که موجب کثرت نشود و یا مرتسم در ذات
معلول اول علی اختلاف فیما بینهم و عین موجودات خارجیه است نزد قایلین بعلم
حضوری علی ما تقرر جمیع ذلک و چون معلول اول واسطه فیضان وجود جمیع موجوداتست
که بعد از وست پس کان که وجودش مشتمل بر جمیع وجودات که بعد از وست و
لفظ قضا و قدر گاه بحسب علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب وجود و چون در علم اطلاق

کرده شوند مراد از لفظ قضا علم اجمالی بسیط است که عین ذات واجب تعالی است و
مراد از لفظ قدر صور علمیه مفصله و چون در وجود اطلاق کرده شوند مراد از قضا
معلول اولست که مشتملست اجمالا بر جمیع موجودات ما بعد و مراد از قدر اعیان موجودات
کلیه و جزئیه متحققه در خارج علی سبیل التفصیل و بر هر تقدیر قدر تفصیل قضا باشد
و اقرب بتحقیق اطلاق ثانیست اعنی اطلاق بحسب وجود و وجه ظاهر آنست که قضا
و قدر اعتباری باشد مر اشیا را باعتبار تعلق فاعلیت واجب الوجود باشیا
و علم نیست مگر اعتبار ظهور و انکشاف اشیا و لهذا شارح محقق و شارح مشکک هر
دو تفسیر کرده اند لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات بانچه مطابق اطلاق ثانیست
قال الامام و اما لفظا القضاء والقدر فیعنی بالقضاء معلوله الاول لان القضاء
هو الحکم الواحد الذی ترتب علیه سایر التفاصیل والمعلول الاول کذلک واما القدر
فهو سایر المعلولات الصادرة عنه طولا او عرضا لانها بالنسبة الی المعلول الاول
تجری مجری تفصیل الجملة وهو القدر وقال المحقق فاعلم ان القضاء عبارة عن
وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعة ومجملة علی سبیل الابداع والقدر عبارة
عن وجودها فی موادها الخارجیة بعد حصول شرایطها مفصلة واحدا بعد واحد
کما جاء فی التنزیل فی قوله عز من قایل وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم و چون این جمله دانسته شد ثابت شد که جمیع موجودات کلیه و جزئیه
واقعند بقضا و قدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم و جزم و اما در افعال عباد
بر سبیل تعلیق بر اراده ایشان و مراد از قضا و قدر در افعال عبادست آنچه امیر
المومنین علیه السلام در حدیث اصبغ بن نباته فرموده و مضمون آن حدیث آنکه
بعد از انصراف از حرب صفین شخصی که در آن سفر همراه بود از حضرت سوال کرد که یا امیر
المومنین خبر ده مرا از رفتن بشام که بقضا و قدر الهی بود یا نه حضرت فرمود نعم

یا شیخ هیچ بلندی بر نرفتید و هیچ نشیبی فرود نیامدید مگر بقضا و قدر خدای تعالی
شیخ گفت پس رنج من نزد تو محسوب نبود و مرا هیچ اجری نباشد حضرت فرمودند
بتحقیق که عظیم گردانیده است اجر شما را در سیر و منقلب شما که مراد ده خود رفتید
و اطاعت امام خود کردید و در بین رفتن مجبور نبودید شیخ گفت چون مجبور نبودیم
و حال آنکه قضا و قدر ما را برد حضرت فرمود که مگر قضای حتم و قدر لازم گمان کردی
چنین نیست که اگر چنین بودی هر آینه باطل شدی وعد و وعید و ثواب و عقاب و امر
و نهی از خدای تعالی این اعتقاد اخوان عبدهٔ اوثان و جنود شیطانست بلکه امر خدای
تعالی تخییر است و نهی خدای تعالی تحذیر نه مغلوب عاصیست و نه مکره مطیع و ارسال رسل
و انزال کتب از روی هزل و بازی نمود و خلق سماوات و ارض باطل نکرد ذلک
ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار پس شیخ بغایت مسرور شد
و گفت شعر انت الامام الذی نرجو بطاعته یوم النشور من الرحمن رضوانا
اوضحت من دیننا ما کان ملتبسا جزاک ربک عنا فیه احسانا یعنی بیت تویی آن
امامی که از طاعت تو امید از خداوند داریم رضوان ز تو مشکل دین ما گشت
واضح جزای تو احسان دهد رب احسان و در روایت دیگر آمده که شیخ گفت پس قضا
و قدر که گفتی کدامست حضرت فرمود همین امر و نهی و وعد و وعید قضا و قدر خدا
در افعال و اعمال ما و وجهش آنست که امور مذکوره از اسباب بالذات طاعتند و
از اسباب بالعرض معصیت و مراد از قضا و قدر نیست مگر سببیت فی الجمله فصل دوازدهم
از باب سیوم از مقاله دویم در بیان کیفیت دخول شرور در قضا و قدر چون ثابت
شد که جمیع موجودات واقعند بقضا و قدر الهی و از جمله موجودات بحسب ظاهر
شرور نیست که واقعست در عالم پس لابد است از بیان این که صدور شرور از خیر
محض چگونه ممکن تواند شد و لابد است اول از تحقیق ماهیت شر دانکه شر اطلاق

کرده نشود مگر بر عدم وجودی مانند موت و فقر و یا بر عدم کمال وجودی مانند جهل و عمی
و یا بر وجودی از آنجهت که مؤدیست بعدم وجودی یا عدم کمال وجودی مانند برودت مفرطه
و حرارت شدیده و هرگز اطلاق کرده نشود شر بر وجود و یا بر موجود مگر باعتبار تبعیت
او مر عدم وجودی و کمالی را و یا باعتبار مانعیت او از قبول وجودی یا کمالی و بر جمیع
امور وجودیه که اطلاق شر کرده میشود چون تأمل و تفتیش کرده شود شریتش
راجع شود بعدم نه بوجود مانند افعال قبیحه چون ظلم و زنا و مانند اخلاق رذیله چون
بخل و جبن و مانند کیفیات طبیعیه چون حرارت و برودت مثلا ظلم یا زنا از آنجهت که
امریست صادر از قوت غضبی یا شهوی کمال قوتین مذکورتین است و خیر آن قوتین
و شریتش نیست مگر از آنجهت که امریست مؤدی بعدم صلاح حال مظلوم و یا فساد در نسل
و یا خلل در سیاسات مدنیه و همچنین بخل از آنجهت که حفظ مال محتاج الیه است خیر محض است و
آنجهت که منع محتاجست شر و جبن از جهت محافظت نفس از وقوع در مهالک خیر است و از جهة
تادیه بفسادی یا عدمی شر و از جمله که گفتیم معلوم شد که شر بر دو گونه است شر بالذات و
بالحقیقه و آن نیست مگر عدم و شر بالعرض و بالاضافه و آن نیست مگر اسباب عدم پس
هیچ موجودی شر مطلق نتواند بود بلکه اگر باشد بوجهی شر باشد و بوجهی خیر و با آن
وجهی که شریت مجعول بالذات نباشد بلکه مجعول بالعرض باشد و اشیا بحسب اقتسام
خیر و شر بر پنج قسم باشند یکی آنکه اصلا خیریت در او نباشد دویم اصلا شریت در او نباشد
سیوم خیر و شر در و هر دو مساوی باشند چهارم آنکه خیر غالب باشد بر شر پنجم آنکه شر
غالب باشد بر خیر و قسم سیوم و پنجم واقع نتوانند بود چه هر موجودی که مشتمل باشد بر جهات
خیر و شر البته خیریتش غالب باشد نظر بنظام کل پس شر واقع در عالم نظر بنظام کل
بغایت قلیل باشد چه تحقق شر در مبدعات نتواند بود بلکه مخصوص کائناتست و در کائنات
نیز شامل انواع نیست بلکه مخصوص اشخاصست بر سبیل ندرت در افراد چه در انواع کائنات

افرادی که مبتلا بشرور باشند البته کمترند و بر تقدیر عدم ندرت در افراد مادر بیست در
اوقات مانند طوفانات و عفونات اهویه و بائیه که موجب هلاک همه یا اکثر افراد حیوانات
باشد پس نسبت شرور واقعه در بعضی اوقات در بعضی افراد بعضی از انواع کائنات نظر
بکل کائنات نسبتی است بسیار قلیل و قیاس کل کائنات بکل موجودات یعنی نظام کل
قیاسی است بغایت حقیر پس نسبت شرور بنظام کل معلوم که چه قدر تواند داشت پس
هرگاه وجود عالم کائنات از لوازم نظام کل باشد و شرور قلیله واقعه در کائنات عالم
از لوازم وجود کائنات هر آینه ترک شرور قلیله مستلزم ترک کائنات باشد و ترک کائنات
مستلزم ترک نظام کل که خیر محض است و ترک خیر محض بغایت کثیر بجهة شرور اضافیه بغایت
قلیل لا محاله شر کثیر باشد و از حکیم صادر نتواند شد پس واجب باشد دخول شرور
قلیله در قضا و قدر الهی بالعرض نه بالذات و چون قیاس قلت شرور را نظر بنظام کل اعتبار
کردیم پس وارد نباید اکثریت شر نظر بنفوس ما لکن بحسب شقاوت اخروی یا از
خیریت نظر بنفوس ما چنین چه بر تقدیر تسلیم این شریت کثیره جزوی است از شرور قلیله
نظر بنظام کل **فصل سیزدهم از باب سیوم از مقاله دویم در افعال عباد** بدانکه
در فعل اختیاری عباد سه مذهب است اول جبر و آن مذهب اشعریست و او فعل
بنده را مخلوق خدا داند بی وساطت و مدخلیت اختیار و اراده بنده چنانکه مذهب او است
در ایجاد جمیع موجودات چه مباشر ایجاد همه موجودات خدا را داند و قایل هیچ واسطه
نباشد حتی احراق نار و تبرید ما را فعل بی واسطه خدا داند و نار و ما و امثال آنها را اسباب
عادیه خواند و گوید عادت الله جاری شده که احراق ثوب مثلا در وقت مماسه نار کند
بدون آنکه نار را مدخلیتی در احراق باشد و در افعال عباد فرق میانه اختیاری و اضطراری
بمجرد مقارنت اراده و عدم مقارنت اراده کنند بی مدخلیتی و این معنی یعنی مقارنت اراده را
کسب نام کنند و فعل بنده را مخلوق خدا و مکسوب بنده دانند بالمعنی المذکور و شناعت این

مذهب بمرتبه ایست که بر صاحب ادنی تأملی پوشیده نتواند بود چه قطع نظر از ترتب مفاسد
دیگر گرده و بدیهه حاکمست بترتب فعل ما وجودا و عدما بر اراده ما وجودا و عدما مراد از علیت
نیست مگر همین پس اراده ما علت فعل ما باشد و دانستی که علیت و خلق هر دو در
معنی ایجاد مشترکند اگرچه نزد بعضی تفاوت بوجهی دیگر که دخل در معنی ایجاد ندارد داشته
باشند پس فعل ما موجد و مخلوق ما باشد باراده ما مذهب دویم تفویض و آن مذهب
اکثر معتزله است معتزلی گوید فعل ما مفوض بما است بی مدخلیتی از غیر و این مذهب مبنی است
بر آنکه ممکن در مرتبه امکان بی آنکه واجب شود بغیر موجود تواند شد که اگر مبنی بر آن
نباشد و باید که فعل واجب شود تا موجود تواند شد پس وجوب فعل باراده ما باشد و
اراده چون حادثست حدوثش موقوفست بعلتی که حادث باشد و همچنین تا منتهی
شود بواجب الوجود پس فعل مفوض بنده نباشد و بطلان این مذهب بنا بر بطلان مبنی
علیه ظاهر است مذهب سیوم مذهب محققین علمای امامیه و جمهور حکماست که گویند
فعل بنده مخلوق بنده است بی واسطه و مخلوق خداست بواسطه مانند سایر موجودات
نظر بسایر اسباب و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح رسالة علم امر بین الامرین را
در احادیث طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین
بهمین معنی تفسیر کرده و دلیل بر این مذهب بطلان دو مذهب اولست چه احتمالات
منحصر در سه است و مؤید این مذهب است آنچه امیر المؤمنین صلوات الله علیه فرموده
که لا تقولوا وکلهم الله الی انفسهم فتوهنوه و لا تقولوا اجبرهم علی المعاصی فتظلموه و
لکن قولوا الخیر بتوفیق الله و الشر بخذلان الله و کل سابق فی علم الله یعنی مگوئید
که خدای تعالی بندگان را بخود شان گذاشت و فعل ایشان را تفویض بایشان کرد که
اگر چنین گوئید هر آینه خدای تعالی را ضعیف و عاجز گردانیده خواهید بود در مملکت
خود و نیز مگوئید که خدای تعالی بندگان را جبر کرد بر فعل معاصی که اگر چنین گوئید هر آینه

خدای تعالی را ظالم گردانیده خواهید بود بلکه بگویید که فعل خیر توفیق خداست و فعل
شر بخذلان خدا و هر کدام از خیر و شر در ازل معلوم خدا بوده بی آنکه علم او سبب فعل
بوده باشد و بیان کیفیت توفیق و خذلان آنست که از خدای تعالی امر و نهی و وعد و
وعید صادر شد و داعی شد مر نیکان را بر اراده فعل خیر و ترک شر که اگر امور مذکوره صادر
نشد داعی بهم نمی‌رسید اگرچه ممکن بود بهم رسیدنش با وجود آن ممکنست بهم رسیدنش
و لهذا جبر لازم نیاید لیکن با وجود امور مذکوره تردد بکنند تشد بفعل خیر و اینست معنی
توفیق چه توفیق مهیا کردن اسبابست و بوجود اسباب امور مذکوره اراده فعل خیر مهیا می‌شد
و مر بدان از امور مذکوره داعی نشود بر اراده نیکی و ترک بدی با آنکه تواند شد و این از سوء
اختیار ایشان باشد و خدای تعالی جبر نکند ایشان را بر اراده نیکی بلکه ایشان را بسیدی ایشان
واگذارد و معنی خذلان همین باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق مشترکست
میان نیکان و بدان لیکن بدان پذیرای آن نباشند و موجب خذلان ایشان شود
و نیکان قبول آن کنند و سبب توفیق ایشان گردد و باید دانست که بعضی گمان ورود مفاسد
مذهب جبر بر این مذهب نیز کرده‌اند و این توهم محض است چه اعظم مفاسد جبر دو مفسده است
یکی مخالفت بدیهه در استناد افعال ما باراده ما و ظاهر است که ورود این مفسده بر مذهب
مختار صورت ندارد دوم بطلان وعد و وعید و ثواب و عقاب و ورود این مفسده
خالی از صورتی نیست لیکن مندفعست اما تقریر صورت ورودش آنکه چه فرقست در ترتب
وعد ثواب و وعید عقاب میان این که فاعل وعد و وعید خود فاعل بی‌واسطه فعل بنده باشد
و میان این که فاعل بواسطه فعل باشد و وجوب فعل مستند باو شود و بدون استناد
باو واجب نشود و اما تقریر دفع آنکه در صورت فاعلیت بی‌واسطه وعد و وعید را اثری در
صدور فعل اصلا متصور نشود و در صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید از اسباب
متوسطه و وسایط وجود فعل باشند و چون وجود وعد و وعید که از جمله دواعی انبعاث

اراده جمیل و اجتناب از فعل قبیح است واجب باشد از حکیم تعالی تصدیق وعد و وعید ترک
موجب ترتب ثواب و عقابست واجب باشد و قبحی در هیچ صورت اصلا لازم نیاید
اگر گویند با وجوب اختیار اختیار را چه اثر گوییم اثر اختیار همین بس که فعل بآن اختیاری
شود نه اضطراری چه فعل اختیاری آنست که مبداش اختیار باشد اگر گویند چون
فعل واجب شود ایجاب لازم آید گوییم مراد از ایجاب اگر وجوب فعلست نه باختیار
لزومش ممنوع و اگر مراد وجوب فعلست بسبب اختیار چه قصور اگر گویند چون فعل
قبیح و اختیار غیر بنده بنده را چه گناه گوییم گناه بنده همین که قبیح باختیار او صادر شده
چه مراد از گناه فعل قبیحست که باختیار صادر شود اگر گویند چون اختیار واجبست بغیر
پس وجودش را در اتصاف فعل قبیح چه تاثیر گوییم وجوب اختیار باسباب خارجه تنها
حاصل نشود بلکه بانضمام نفس فاعل اختیار فعل واجب شود پس نفس فاعل جزء اخیر
علت تامه فعل باشد اگر گویند نفس فاعل چون موجب و مقتضی اراده فعل قبیح باشد
وجود نفس فاعل هر آینه مستند است بغیر پس عقوبت بر آن قبیح بود گوییم عقوبت
نظر به بنده شر باشد نه قبیح چه صدور شر مطلقا قبیح نیست چه شر هر گاه لازم خیر
کثیر باشد ترکش قبیح بود چنانکه دانسته شد و خیر کثیر در این مقام اجتناب اکثر مردم است
بسبب بیم وعید از ارتکاب فعل قبیح اگر گویند سبب چیست که بیم عقاب در بعضی
مردم سبب اجتناب از قبیح شود و در بعضی نشود گوییم سببش اختلاف استعداد نفوس
باشد که ناشی از اختلاف امزجه که معد فیضان نفوسند شود و بالاخره منتهی شود به
قضای الهی که مقتضی اختلاف استعدادات بجهت نظام خیر و شریست که از این
اختلاف لازم آید بغایت قلیل باشد نظر بنظام کل و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسئله
شر دانسته شد **فصل چهاردهم از باب سیوم از مقاله دوم در بیان سبب اجابت دعوات
و حدوث امور خوارق عادات و سر انتفاع از زیارت قبور مومنین و مراقد صالحین** دانستی که

استعداد

هر امری که حادث شود لابد است مر او را سببی حادث و اسباب حادثه درین عالم
دو گونه است ارضی و سماوی و سبب ارضی بدو چیز تمام شود قوت فاعلیه طبیعیه یا
ارادیه و قوه منفعلیه طبیعیه یا نفسانیه و سبب سماوی که مبدأ حدوث حادثی شود
درین عالم نیز بر دو گونه است یکی بمشارکت امور ارضیه و آن بر دو نوعست اول طبایع
اجسام و قوای جسمانیه فلکیه بحسب تشکلات الواقعه بینها مع القوای الارضیه دوم
قوای نفسانیه فلکیه و دیگری بی مشارکت و تسببی از امور ارضیه بیانش آنست که نفوس فلکیه
چون مدرک جزئیات باشد پس حاصلست مر ایشان را اطلاع بجمیع افراد و اشخاص کائنات
خواه حاضره و خواه آتیه از راه ادراک اسباب و علل که مستند اند بفلکیات و نیز هر آینه
عالمند بوجوه خیر و جهات مصلحت درین موجودات بر وجهی که مقتضای نظام کل باشد پس
اطلاع حاصل شود ایشان را بضمایر ارباب دعوات و حاجات ذوی الحاجات و
تصور مقاصد و مطالب ایشان کنند و چون افلاک از سلسلهٔ مبادی و عللند و
تصورات علل مبدأ وجود معلولات در خارج پس اگر مقصود داعی را خیر و مصلحت
دانند و منافی مصلحتی دیگر نباشد و اسباب امری که منافی یا مضاد او باشد مقدم
یا اقوی نباشد از تصور مذکور هر آینه متصور ایشان که مقصود داعیست بحصول
پیوندد و در خارج موجود شود و سبب اجابت دعا گردد و اگر وجودش مصلحت
نباشد و یا سبب مضاد و منافی او اقدم یا اقوی بود سبب رد دعا شود و وجود
وجود جمیع موجودات فایض از واجب الوجود است پس فی الحقیقه مجیب دعوات
نباشد مگر خدای تعالی و نفوس فلکیه چون سایر اسباب و وسایط باشند و پس
از انچه گفتیم انفعال مبادی اعنی نفوس فلکیه از معلولات اعنی امور واقعه در تحت
لازم نیاید چه این اسباب نیز اعنی دعای داعی و مانند آن منبعث از جانب سماویات
باشند بنا بر انکه جمیع امور حادثه درین عالم حتی ارادتها و دواعی ها مستند بما فوق این

عالم و چون امر مذکور اعنی مطلوب داعی بسبب تصور نفوس فلکیه موجود شده و
تصور بسبب دعا و تضرع داعی گردیده لهذا وجود آن امر از نفوس فلکیه بمشارکت
امور ارضیه باشد و همچنین است حال در صدقات و نذور و قرابین و امر استسقا و سایر
امور خارقه از معجزات انبیا و کرامات اولیا و شیخ در شفا گفته از نجات که حیث
خوف مکافات بر شر و توقع مکافات بر خیر فان فی ثبوت حقیقة ذلک مزجرة عن الشر
و امیر المومنین صلوات الله علیه میفرموده لا تبدین عن واضحة وقد عملت الاعمال
الفاضحة ولا تامن البلیات وقد عملت السیات یعنی خندهٔ دندان نما مکن و حال انکه
کارهای رسوا کرده باشی و از شبیخون بلا ایمن مباش و حال انکه از تو بدیها بوجود آمده
باشد و نیز شیخ گفته که اکثر انچه معتقد اند جمهور مر آنرا و مقر و قائلند با و یعنی از
معجزات و اجابت دعوات و سایر خوارق عادات لا محاله حقست و هیچگونه استبعادی
در وی نیست و هیچکس از فلاسفه منکر و دافع او نیست و انما یدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة
جهلا منهم بعلله و اسبابه و گفته که ما درین باب کتابی موسوم بر داتم ساخته ایم و بیان
اسباب و علل آن پرداخته فتامل شرح هذه الامور من هناک و صدق بما یحکی من العقوبات
الالهیة النازلة علی مدن فاسدة و اشخاص ظالمة وانظر ان الحق کیف ینصر و گاه باشد
که نفس نبی یا ولی در قوت بمرتبه باشد که تاثیر در مادهٔ کائنات و تصرف در طبایع موجودات
بی توسط نفوس فلکیه تواند کرد و بالجمله امور حادثه ازین سبب چون نه از راه اسباب
عادیه است که معتاد و مقرر شده تادیه آنها بوجود مسببات علی سبیل الاستمرار
لهذا امثال این امور را خوارق عادات گویند پس اگر مقرون بدعوت باشد یا
صالح چنانکه در انبیا و یا نیابه چنانکه در اوصیای انبیا معجزه خوانند و الا کرامات
نام نهند چنانکه از صلحای مومنین و گاه باشد قوت نفس در اشرار بمرتبه رسد که
از تصورش امور غریبه حادث شود و آنرا کهانت گویند و اگر مقرون بدعوت باطله

باشد فرق او از معجزه بطلان ما یدعوا که بحسب عقل توان کرد پس قدح در تصدیق معجزات
انبیا نکنند با آنکه واجب الوجود تعالی عالم بجزئیات است بعلم حضوری چنانکه سابقا تحقیق
آن کردیم لیکن چون حدوث امور مذکوره محتاج بتحریکات و تصرف در طبایع و
مباشرت تحریک و تصرف مذکور لایق بجناب مقدس کبریایی نیست لهذا محققین احداث امور
مذکوره را بواسطه نسبت بجلال کبریائی نمیدهند و حدوث این امور را نیز چون سایر
حوادث مستند بوسایط سازند و این معنی منافی قول بفاعل مختار نیست چنانکه امام فخر رازی
و اکثر متکلمین توهم کرده اند و اما سر استفاده از زیارت قبور و اتیان مشاهد آنست که
نفس را دو گونه علاقه با بدن حاصلست یکی از جهت صورت مشخصه بدن معین مخصوص بموت
لامحاله این علاقه منقطع شود و دیگر از جهت ماده محفوظة التشخص فی ضمن ایة صورة کانت
بدنیة او ترابیة او غیر ذلک و این علاقه بموت باطل نشود بلکه باقی ماند پس نفس مفارقت
کرده از بدن همیشه متوجه و متوقع ماده بدنیه خود باشد از مقوله سفر کرده که یاد خانه و
منزل خود کند پس هرگاه نفس مؤمن و صالح باشد و بالجمله کمالی و طهارتی علمی و عملی کرده
بود همانا مورد اشراقات انوار الهیه و فیوضات ربانیه گردد و نفس زایر هرگاه
بتوجه تمام بر قدم مزور حاضر شود و این حضور بر قدر الحضور و صحبت او داند لامحاله از
فیض وارد بنفس مزور پرتوی در نفس زایر افتد و بقدر استعداد و لامحاله مشفع شود
و از سلسله این معنی است که جمیع عقلا در همه ازمنه این عادات را مراعات میکرده اند و اتیان
مشاهد و مزارات مینموده اند و در آن امکنه صلوة و صیام و صدقه بجا می آورده اند
و آثار عجیبه و منافع عظیمه می یافته امام فخر در کتاب مطالب عالیه گفته که شاگردان
ارسطو را بعد از فوت وی هرگاه مسئله مشکل می افتاد بزیارت او آمده بر سر تربت
وی مباحثه می کرده اند و از روحانیت آن حکیم کامل شکل ایشان حل میشد و حقیقت
مسئله بر ایشان منکشف میگردید و امثال این حکایت نسبت بقبور اکابر روزگار و علما

دین بسیار اتفاق می افتد و این دلیلست روشن بر تجرد نفوس ناطقه و شیخ ابو علی
گفته که نفس کامل شده در علم و عمل چون مفارقت کند شبیه عقل فعال شود و مانند
او تصرف درین عالم تواند کرد و چون نفس زایر بوسیله زیارت مستمد از آن نفس
کامل شود در طلب خیری و سعادتی و یا دفع شری و اذیتی لابد است که بقدر استمداد
مددی کند و تاثیر عظیم ظاهر گردد **فصل پانزدهم از باب سیوم از مقاله دویم در بیان**
حقیقت ملک و جن و شیاطین مذهب متکلمین آنست که ملایکه و جن و شیاطین
نیستند مگر اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند و قادرند که بشکلهای مختلف برآیند و
لهذا گاهی مرئی شوند و گاه نشوند و چون مرئی شوند بصور و اشکال مختلف مرئی شوند
چنانکه امام فخر در کتاب محصل گفته قال المتکلمون انها ای الملائکة و الجن و الشیاطین
اجسام لطیفة قادرة علی التشکل باشکال مختلفة و خواجه نصیر طوسی قدس سره در
نقد محصل آورده که معتزله برآنند که ملایکه و جن و شیاطین حقایق مختلف نیستند
بلکه همگی حقیقت واحده اند و تفاوت میان ایشان نیست مگر بعوارض و افعال پس
آنانکه از آن حقیقت واحده نکنند و نخواهند مگر خیرات ملایکه باشند و آنانکه خیر
صادر نشود از ایشان مگر شر شیاطین و آنان که گاه مرتکب خیر و گاه مرتکب شر
باشند جن و لذلک عد ابلیس تارة فی الملائکة و تارة فی الجن و علامه تفتازانی
در شرح مقاصد گفته که قائلین از فلاسفه بوجود جن و شیاطین برآنند که جن
جواهر مجرده اند که ایشان راست تصرف و تاثیر در اجسام عنصریه بی آنکه متعلق باشند
باجسام مانند تعلقی که نفوس ناطقه انسانیه راست با ابدان و شیاطین عبارت
از قوای متخیله است در افراد انسان از حیثیت مستولی شدن بر قوت عاقله و
باز داشتن از توجه بجانب قدس و اکتساب کمالات عقلیه و میل فرمودن باتباع
شهوات و لذات حسیه و بعضی از فلاسفه برآنند که نفوس ناطقه بعد از مفارقت از

ابدان اگر خیر و باعث بر خیرات باشند جن عبارت از ایشانست و اگر شریر و باعث
بر شرور باشند شیاطین عبارت از آن و بالجمله قول بوجود ملایکه و جن و شیاطین
متفق علیه جمیع عقلا و انبیاست و قرآن مجید ناطق بآن و از بسیاری عقلا و مشایخ
و اولیا مشاهده جن منقول شده پس نفی کردن وجود جن و انکار آن و استبعاد از آن
معقول نتواند بود و اگرچه اثبات این بدلایل عقلیه نتوان نمود انتهی الکلام المنقول از رازی
و پوشیده نماند که مغایرت میان دو قول منقول از حکما باعتبار قول بشیاطین است
نه قول بجن و شیخ ابو علی در رساله حدود گفته الجن هو حیوان هوایی ناطق مشف
الجرم من شانه ان یتشکل باشکال مختلفة ولیس هذا رسمه بل معنی اسمه و سید الحکماء
والمتکلمین قدس سره در کتاب قبسات گفته فالحق ما ذهب الیه حکماء الاسلام
ان الجن لیست اجساما ولا جسمانیة بل هی موجودات مجردة مخالفة بالماهیة للنفوس البشریة
متعلقة باجساد ناریة و هوائیة قادرة علی التصرف فی هذا العالم و هو معنی کلام
الشیخ و مراده یعنی مراد شیخ ازین که لیس هذا رسمه بل معنی اسمه اشارت است بآنکه حقیقت
جن غیر آنست که تعریف دال بر آنست و نیز در قبسات گفته حق آنست که حکمای الهیین
و علمای اهل اسلام بر آنند که ملایکه طبقات مختلفند روحانی و جسمانی علوی و سفلی
و سماوی و ارضی و بالاترین طبقات ملایکه گروهی اند که طعامشان تسبیح و شرابشان
تقدیس است و از جمله ایشانست روح القدس که جبرئیلست و بعد از آن طبقه نفوس
مجرده افلاکست و بعد از آن نفوس منطبعه افلاکست که بجای خیالست در انسان
و بعد از آن قوای مدرکه و محرکه حیوانی و انسانی و بعد از آن صور نوعیه و بعضی از ملایکه
مجرده ارباب انواعست و هر جرم فلکی ملکی هر درجه از افلاک را و هر طبیعت عنصریه را ملکی است
موکل بر او و فی القرآن الحکیم و ما یعلم جنود ربک الا هو و فی الحدیث اطت السماء و حق
لها ان تئط ما فیها موضع قدم الا و فیها ملک ساجد او راکع یعنی ناله کرد آسمان از ثقل

حمل

حمل و سزاوارست که ناله کند بسبب آنکه نیست در آسمان موضع قدمی مگر آنکه در او ملکی
ساجدست یا راکع و شیخ در رساله حدود گفته الملک جوهر بسیط ذو حیوة و نطق
عقلی غیر مایت هو واسطة بین الباری عز و جل والاجسام الارضیة فمنه عقلی و منه نفسانی
و منه جسمانی پوشیده نماند که اگر مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافات خواهد داشت
با ذو نطق عقلی مگر آنکه مراد از نفسانی نفوس مجرده فلکیه باشد و مراد از جسمانی نفوس
منطبعه فلکیه و چون نفس منطبعه بمنزله قوتیست از نفس مجرده که ذو نطق عقلیست پس
نفس منطبعه نیز باین اعتبار ذو نطق باشد و در الهیات شفا گفته که وجود چون صادر
شود از واجب الوجود در هر مرتبه دویم انقص از مرتبه سابقست پس اعلی طبقات موجودات
امکانی ملایکه روحانیه است که حکما آنرا عقول خوانند و بعد از آن مرتبه ملایکه ایست که
حکما آنرا نفوس مجرده فلکیه گویند و این نفوس فلکیه ملایکه عمله اند یعنی کارکنانند
درین عالم چه حدوث حوادث در عالم کاینات بواسطه تاثیر ایشان باشد و پوشیده
نماند که مراد از ملایکه عمله تواند بود که اعم باشد از نفوس مجرده و منطبعه و مطلق
ملایکه بر سه گونه باشند و موافق باشد با آنچه در رساله حدود گفته بتوجیهی که کرده شد
مقاله سیوم در فرمان خداشناسی و آن حاصل شود از معرفت فرمان که تکلیف
عبارت از آنست و معرفت آورنده فرمان که رسول عبارت از آنست و حافظ فرمان
که امام عبارت از آنست و جزای فرمان که معاد عبارت از آنست پس این مقاله مشتمل
باشد بر چهار باب **باب اول در تکلیف** و در آن چند فصلست **فصل اول در
بیان حسن و قبح افعال** بدانکه فعل اختیاری متصف شود بحسن و قبح مانند عدل
و احسان و ظلم و عدوان و شک نیست که معنی حسن عدل مثلا آنست که فاعل آن مستحق
مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون از خدای تعالی باشد آنرا
ثواب گویند و همچنین معنی قبح ظلم مثلا آنست که مرتکب آن مستحق مذمت و ملامت

شود و سزاوار جزای بد گردد و جزای بدی چون از حق سبحانه صادر باشد آن را عقاب خوانند و تر شک نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید در زمان و در از منهٔ سابقه از استعمال لفظ حسن و قبح در محاورات و در مؤلفات خواه در علوم شرعیه و خواه غیر آن بغیر از معنی که گفته شد برای حسن و قبح اراده نکنند و نخواهند اگر فارسی زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیک و لفظ بد را در چه موضع اطلاق میکنند و از آن چه معنی میخواهند ظاهر میشود بر ایشان که مراد از بدی و نیکی همین است و بغیر از این که در معنی حسن و قبح گفته شد نیست و نیز شک نیست در این که هر عاقلی که بمرتبهٔ تمیز و رشد رسد عقل او حکم کند و یابد حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور خواه آن عاقل مسلمان زاده باشد و در میان اهل اسلام و بالجمله اهل شرایع و ملل پرورش یافته و خواه هرگز نام اسلام تر بالفرض نشنیده باشد و با ارباب شرایع و ملل آمیخته نشده و صحبت نداشته لیکن عقل ممیز داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده و تمیز کرده و لهذا جمیع ذوی العقول از کافهٔ طوایف انام خواه امم متشرعه و ارباب ملل و خواه قایلین بنفی شرایع و ملل از مشرکین و ارباب اصنام و بالجمله طبقات کفار بالتمام همه متفقند در حسن عدل و قبح ظلم بهمین معنی که تقریر کرده شد و از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف بعقل متعارف باشد و معنی عدل است و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند و این است معنی عقلی بودن حسن و قبح چنانکه مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکمات و جمهور اشاعره بر اینند که شرعیست نه عقلی باین معنی که اگر شرع وارد نمیشد عقل حکم نمیکرد بحسن و قبح اشیا بلکه در نفس الامر هیچ شیٔ حسن یا قبیح نمیبود و حسن عدل مثلا و قبح ظلم بمجرد گفتهٔ شارع ثابت شود و اگر شرع میگفت عدل حسن و ظلم قبیح نمیبود بلکه توانست بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتی و قضیهٔ حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی و چون سخافت

دانسته

انمذهب

انمذهب اظهر از آنست که پوشیده تواند بود و لهذا بطلانش مستغنی از بیان و اعراض از آن نمودن اولی مینماید غایتش یکی از محققان این طایفه را سخنی است که اصحابش بگمان آنکه رفع شناعت از ایشان میتواند کرد بآن میناز و ند و انحاصلش آنست که حسن و قبح به سه معنی اطلاق میشود یکی بمعنی کمال و نقص و آن در صفات باشد نه در افعال دوم بمعنی موافقت غرض و عدم آن و آن در افعال یافت شود و عقلی است لیکن محل نزاع نیست سیوم حسن و قبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب اخروی یا عقاب اخروی و این محل نزاعست و عقلی نتواند بود چه عقل نداند که بکدام فعل مستحق ثواب اخروی یا عقاب اخروی توان شد و جوابش آنست که معنی دویم اعنی موافقت غرض در عدل مثلا جهت حسن است نه معنی حسن بلکه معنی حسن در و آنست که گفته شد اعنی استحقاق مدح و جزا و معنی سیوم اعنی استحقاق ثواب اخروی نیز یکی از افراد همین معنیست چه استحقاق جزا اعمست از این که از جانب خالق باشد یا از جانب خلق و میباید دانست که مراد از عقلی بودن نیست که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال بلکه مراد آنست که افعال مشتمل است بر جهت حسن و بر جهت قبح که عقل را رسد معرفت آن جهات یا باستقلال مانند امثلهٔ مذکوره و یا باعانت شرع مانند عبادات تعبدیه چه عقل بعد از ورود شرع بآنها داند که اگر در آنها جهات حسن نمیبود هر آینه تکلیف بآن از حکیم قبیح میبود و بدانکه این اصل اعنی عقلی بودن حسن و قبح اصلیست عظیم که بنای اصول کثیره است تر د فرقهٔ محقه چنانکه در هر باب اشاره بآن خواهد شد انشاء الله العزیز فصل دویم از

باب اول از مقالهٔ سیوم در بیان تکلیف که عبارت از فرمانست

و آن را حکم نیز گویند خطابیست الهی که متعلق بافعال عباد من حیث الاتصاف بالحسن والقبح بر سبیل اقتضا و یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلبست و طلب یا متعلقست بفعل یا بترک و تخییر تسویه ا

میان فعل و ترک پس اگر طلب متعلق بفعل باشد لامحاله آن فعل حسن باشد
چه طلب قبیح قبیحست از حکیم و اگر متعلق بترک فعل باشد فعل قبیح باشد چه طلب
ترک حسن قبیحست و طلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد از او جب گویند و اگر با
تجویز ترک باشد مندوب و طلب ترک اگر با عدم تجویز فعل باشد حرام گویند و
اگر با تجویز فعل باشد مکروه و فعلی را که متعلق تخییر باشد مباح گویند و آن نیز از
قسم حسن است چه مراد از حسن آنست که تارکش مستحق ذم و عقاب نشود خواه فاعلش
مستحق مدح و ثواب شود و خواه نه و مراد از قبیح آنست که فاعلش مستحق مدح و
ثواب نشود خواه تارکش مستحق ذم و عقاب شود و خواه نه پس اقسام حسن سه
گونه است واجب و مندوب و مباح و قبیح بر دو قسم بیش نیست حرام و مکروه پس
حکم الله منحصر در پنج باشد وجوب و ندب و کراهت و اباحت و حرمت و این احکام
ازین جهت که اقسام حسن و قبحند و حسن و قبح عقلی متصف شوند بعقلیت و ازین حیثیت که
شرع بر آن وارد شده متصف شوند بشرعیت پس هر حکمی هم عقلی باشد و هم شرعی
و گاه باشد که شرع را بتخصیص حکم باحکامی که عقل مستقل نباشد بمعرفت
جهات آن مانند صوم وجوب آخر رمضان و حرمت صوم اول شوال و عقلیت باحکامی
که مستقل باشد بمعرفت جهات آن مانند وجوب حفظ امانت و حرمت تضییع آن و
بنابرین هر حکمی عقلی باشد یا شرعی و خطاب بر دو گونه بود لفظی و معنوی خطاب
لفظی کلام خدا باشد یا کلام رسول خدا که مشتمل باشد بر اوامر و نواهی و خطاب
معنوی حکم عقل باشد بحسن فعل یا بقبح فعل یا قسامها چه حکم عقل بوجوب فعلی مثلا
بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر امر بآن فعل و حکم عقل بحرمت فعلی بمنزله کلام
الهی باشد مشتمل بر نهی از آن فعل چه عقل بمنزله پیغمبریست از داخل و پیغمبر بمنزله عقلیست
از خارج

فصل سیوم از باب اول از مقاله سیوم در بیان معنی وجوب علی الله

مدح و ثواب

جهات

و وجوب من الله بدانکه قایلین بحسن و قبح عقلی بسیار باشد که اطلاق وجوب
علی الله کنند و گویند فلان فعل واجبست بر خدای تعالی و مخالفین تشنیع کنند و استبعاد
نمایند که بر خدای تع فعلی واجب تواند بود و گویند ایشان عقل خود را حاکم سازند بر خدای
تع و اجرای حکم بر او نمایند و گویند بر خدای تع چیزی واجب تواند بود و اگر فعلی از افعال از او
صادر نشود و یا هر چه تصور کنی از و صادر شود وی تعالی مستحق مذمت نشود و تصور
استحقاق ذم نسبت باو نتوان کرد و جمیع این تشنیعات از قلت تدبر ناشی شود چه مراد
قوم از حکم عقل بوجوب فعلی بر خدای تع آنست که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص
مخلوق صادر نشود و اخلال بآن فعل واقع شود آن مخلوق مستحق مذمت شود و
خدای تع هر آینه خود ذم و عقاب آن مخلوق بسبب اخلالش بآن فعل کند پس لامحاله خدای
تع خود چنین اخلالی نکند و بالجمله کاری که از شانش باشد که فاعل آن مستحق ذم
شود از خدای تع صادر نتواند شد مثلا هر گاه خدای تع نهی کند از ظلم و سایر قبایح
وی و ذم و عقاب کند فاعل آنرا پس لامحاله روا نبود و نشاید که خود ظلم کند و اینست
مراد از وجوب ترک ظلم بر خدای تع و بالجمله مراد از وجوب فعل بر خدای تع بودن فعلست
بحیثیتی که اگر دیگری اخلال بآن کند مستحق ذم شود پس خدای تع منزه باشد از اخلال
بآن فعل و اما اینکه تصور ذم نسبت بخدای تع نتوان کرد مجرد تهویل بیش نیست چه ذم
مقابل مدحت و مدح مرادف یا مساوق حمد و حمد در شان خدای تع واقع و تصور احد
المتقابلین بموضوعی مستلزم تصور مقابل دیگر نظر باو جهت پس انچه نیست استحقاق
ذم است نسبت بخدای تع نه تصور ذم و محققین گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف
خدای تع بصفات کمال و وجوب تنزه او از صفات نقص راجعست باین که عقل هر صفتی را
که در خود کمال داند هر آینه حکم کند که خالق و صانع وی البته باید که متصف باشد بآن
کمال بطریق اتم از انچه در خود باشد و یا هر صفتی را که نقص خود بیند جزم کند که صانعش بالضروره

واجب

بترست از آن و چون این قاعده در صفات محقق شد در افعال نیز همین قاعده و قانون
معتبر باید دانست این بود معنی وجوب علی الله و اما وجوب من الله بمعنی امتناع ترک است
چنانکه وجوب وجود معلول نزد تمام شدن علت من حیث العلیة بمعنی استحقاق
ذم بر ترک پس این دو معنی بحسب مفهوم متباین اند و بحسب تحقق ثانی اعم از اول
چه ابتدای آفرینش و وجود نظام کل من حیث هو کل واجبست از وی بنابر تمامیت
علت و واجب نیست بر وی چه تخلف معلول از علت تامه متصف بقبح نشود اگر چه ممتنع باشد
و وجود موجودی از موجودات که نظام کل مقتضی آن باشد و ترکش منافی نظام کل بود
واجبست بکلا المعنیین اما بمعنی دوم ظاهر است و اما بمعنی اول بنابر آنکه ترکش منافی
غرضست که نظام خیر باشد و نقض غرض از حکیم قبیح و موجب استحقاق ذم پس فعلش
واجب باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله سیوم در بیان وجوب لطف و وجوب**
اصلح بر خدای تعالی لطف باصطلاح قوم عبارت از امریست که نزدیک سازد مکلف را
باتیان مکلف به مثلا هرگاه عمرو دعوت کند زید را و داند که زید اجابت او نکند مگر آنکه
در ضمن رقعه استدعای قدوم او نماید و یا یکی از خواص خود را بطلب او فرستد و
بالجمله نوعی از اکرام درباره او بفعل آرد این امور مذکوره را نظر بزید از حیثیت که
مکلف باجابت لطف خوانند و دلیل بر وجوب لطف آنست که در مثال مذکور هر
گاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت زید مر دعوت او را و داند که بدون مراعات
لطف دعوت مقرون باجابت نخواهد شد و فعل لطف هر آینه مقدور عمرو باشد
و نکند لامحاله مناقض غرض خود باشد و نقض غرض از عاقل قبیح بود پس فعل
لطف بر مکلف حکیم واجب باشد و اما وجوب اصلح پس باید دانست که مراد از اصلح هر چیز
آنست که با وجود اصلحیت نظر بآن چیز منافی مصلحت کل نباشد پس شکی نیست
در وجوبش از خدای تعالی بنابر آنکه از لوازم بودن نظام کلست بر اتم وجوه ممکنه

دانسته

دانسته شد سابقا بیان وجوب وی و چون ثابت شد وجوب منه ثابت شود وجوب
علیه نیز چه ترک ایجاد شیء بر تقدیر ایجاد بر اتم وجوه ممکنه با وجود داعی و عدم مانع از فاعل
متصف بکمال علم و قدرت قبیح است عقلا و چون این مسئله باین تقریر دانستی قادر شوی بر
دفع هر شبهه که از مخالفین بنابر سوء فهم مرام صادر شده و تفصیل آن و امثال آن حواله بعهده
رساله سرمایه ایمانست که در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شده **فصل پنجم از باب اول از**
مقاله سیوم در بیان حسن تکلیف شرعی دانسته شد که تکلیف بر دو گونه است عقلی و شرعی
حسن تکالیف عقلیه محتاج بدلیل نیست چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارتست از وی
بعینه حکم اوست بصحت آن احکام و حسن آن و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه بودن اوست
لطف در تکالیف عقلیه چه هرگاه مکلف مواظب باشد بعبادات شرعیه از صلوة و صیام
و سایر طاعات لامحاله نزدیکتر باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه مانند تحصیل
معرفت و مراعات حقوق و استعمال عدل و اجتناب از جور و ظلم و امثال آن و دور شود
بلاشبهه از مخالفت آن پس تکالیف شرعیه لطف باشد و هر لطفی واجب پس صدور تکالیف
شرعیه از خدای تعالی واجب باشد و گرنه اهمال عقل و احکام عقلیه لازم آید و مناقض غرض
از وجود انسان باشد دلیل دیگر بر حسن تکالیف شرعیه آنست که نفس ناطقه مجردست و
صاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم آنها عقلست و شهوت که یکی مستعد تحصیل
معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار رب العالمینست و دیگری مهیای محافظت بر امور
نظام بدن و معاداة و منافات میان این دو قوت در نهایت ظهور و سایر قوی
بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان شهوت و بعضی از تدبیر مملکت رد
طایفه دوم از قوی از معادات باعانت و امداد قوت عقلی بدون آنکه ضرری در غرض اصلی
این طایفه که حفظ نظام بدنست متصور شود و اقل مراتب اعانت آنست که معارضه با
قوت عقلی نکنند و وی را از غرض اصلی خود باز ندارند و با این حال این تدبیر بر گرد و طایفه اول

باعانت وخدمت طایفه دوّیم بحیثیتی که عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند واز
استحقاق جوار رب العالمین محروم گردد و حال انکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل
استحقاق مذکور است که کمال و سعادت حقیقه اوست و غرض از قوت شهوت که موجب
حفظ وجود تعلقی است نیست مگر انکه او را در مدت وجود تعلقی میسر شود تحصیل استحقاق
مذکور و کیفیت تدبیر مذکور ضبط قوای شهویه است از میل باحد طرفی افراط و تفریط که یکی
موجب اضرار بغرض قوه عقلیه و دیگری مؤدی بفوت غرض مطلوب از خود که آن
نیز منجر شود بفوت غرض قوت عقلی و ضبط مذکور معتذر و در اکثر عقول بلکه بر وجه کمال میسور
هیچ عقلی نیست پس لابد است از تعریف الهی که در ضمن اوامر و نواهی که تکلیف مشتمل بر
آنست متحقق تواند شد پس اخلال بتکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسان است
بکمال حقیقی خود و نقض غرض قبیح پس تکلیف لامحاله واجب باشد **باب دوّیم از مقاله
سیوم** در نبوت و آن مشتملست بر چند فصل **فصل اول از باب دوّیم از مقاله سیوم
در ذکر طریقه که حضرت امام جعفر صادق علیه السلام آن طریقه اثبات نبوت فرموده**
رئیس المحدثین محمد بن یعقوب الکلینی در اول کتاب حجت از کتاب کافی روایت کرده
از هشام بن الحکم از ابی عبد الله که انه قال للزندیق الذی سأله من این اثبت الانبیاء
والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعالیا عنا و عن جمیع ما خلق وکان
ذلک الصانع حکیما متعالیا لم یجز ان یشاهده خلقه ولا یلامسوه فیباشرهم ویباشروه
ویحاجهم ویحاجوه ثبت ان له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه وعباده ویدلونهم علی
مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفی ترکه فناؤهم فثبت الآمرون والناهون عن الحکیم
العلیم فی خلقه والمعبرون عنه جل وعز وهم الانبیاء وصفوته من خلقه حکماء مؤدبین
بالحکمة مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق والترکیب فی شیء
من احوالهم مؤیدین عند الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک فی کل دهر و زمان مما اتت به

الرسل

الرسل والانبیاء من الدلائل والبراهین لکیلا تخلو ارض الله من حجة یکون معه علم یدل
علی صدق مقالته وجواز عدالته بیان این حدیث شریف بنوعی که افاده مقصود بجهة
فارسی زبانان تواند کرد انست که زندیقی از انحضرت اثبات نبوت پرسید انحضرت
فرمود که چون ثابت شد بدلائل عقلیه وجود صانعی حکیم مر مخلوقات را که منزهست از
مشاهده و مکالمه خلق مر او را پس ثابت شد که او را رسولان باشند بسوی خلق که
تعبیر کنند از و بخلق اوامر و نواهی او را بنا برانکه او حکیمست و نشاید که خلق را ضایع
و مهمل گذارد و اوامر و نواهی که مشتمل بر مصالح و منافع خلق باشد از و صادر نگردد
و آن رسولان اگر چه ناچار از خلقند لیکن برگزیده کان اند از خلق که مشابهتی بخلق جز
خلقت و ترکیب ندارند و بپرورش و ادب یافته اند بحکمت نزد خدای تعالی و انان
واسطه باشند میان خدا و خلق پس فرمود و ثبت ذلک فی کل دهر و زمان و این
اشاره است بوجوب وجود امامی در هر زمان که خالی از وجود نبی باشد و بیان کیفیت وا
بودن ائمه مانند انبیا در عصمت و طهارت و عدم مناسبت با رعیت مگر در ترکیب و
خلقت و بالجمله واجبست بودن پیغمبری یا امامی در هر زمان تا حجت خدای تعالی باشد
بر خلق و با او باشد علمی که دلالت کند بر صدق مقالش و جواز عدالتش و باید
دانست که این کلام شریف با این وجازت مشتملست بر خلاصه افکار و انظار حکمای
سابقین و علمای لاحقین بلکه اشاره است بحقایقی که غایت فکر و نظر اکثر متکلمین
بان نرسیده و اگر فلاسفه اقدمین را استماع ان کلام مقدس ممکن میشد هر
اینه اقرار مینمودند بمعجزه بودن این کلام قدسی نظام که جان تشنه داند قیمت آب
و ما طرق سایر علما از متکلمین و حکمای صوفیه را در فصول آینده ذکر کنیم تا جلیه
ظاهر شود اشتمال طریقه مذکوره بر جمیع آن طرق مع اختلاف ماخذها و تباین مشارب
اهلها وارباها **فصل دوّیم از باب دوّیم از مقاله سیوم در وجوب بعثت انبیا**

بطریقه متکلمین بدانکه اشاعره را راهی باثبات نبوت بطریق عقل نیست بلکه طریق اثبات
منحصر است در سمع و تصدیق نبوت بمشاهده معجزه لهذا کار بر ایشان بغایت مشکل شده
چه بطریقه ایشان لازم آید الزام انبیا بنابر آنکه چون قایل بتحسین عقلی نیستند و هیچ چیز را
عقلا واجب نداند پس نظر در معجزه واجب نشود مگر از راه سمع و سمع که موقوف به
نبوت ثابت نشود مگر از نظر در معجزه پس امت را رسد که امتناع کند از نظر در
معجزه و گوید تا نظر بر من واجب نشود نظر نکنم و تا نظر نکنم واجب نشود بر من قبول
قول تو و تصدیق نبوت تو پس نبی را طریقی نباشد باثبات نبوت خود و ملزم گردد
اما معتزله چون نظر را واجب عقلی دانند بنابر آنکه دفع خوف از نفس بالضروره واجب
باشد عقلا و اهمال نظر در معجزه موجب خوفست لامحاله بنابر آنکه قول مدعی معجزه
محتمل الصدقست و بر تقدیر صدق و عدم اتباع ضرر عاید پس بنابر وجوب دفع ضرر
متوقع امتناع از نظر در معجزه نشو انکرد پس معتزلی را نظر در معجزه کافی باشد بجهت
ثبوت نبوت شخصی که مدعی نبوت باشد لیکن وجوب نظر در معجزه موقوفست
احتمال صدقست چنانکه اشاره شد بآن و احتمال صدق گاهی محقق شود که اصل
نبوت امری باشد ممکن الوقوع بامکان عام پس لابدست اول از اثبات صحة نبوت
و حسن بعثت انبیا و ارسال رسل و دلیل برین آنست که نبوت مشتملست بر فواید
بسیار مانند تقویت عقل در احکامی که مستقلست بادراک آن و دلالتش باحکامی که
مستقل نیست بادراک آن و تنبیه عقل از خواب غفلت بجهت تحصیل معرفت الهی و
تهیه سعادت جاودانی چنانکه در مقدمه کتاب دانسته شد و ارشاد ناس بضبط
و منافع از ادویه و اغذیه که ناچارست انسان را از استعمال آن و راهی نیست عقل را
بمعرفت آن بغیر از تجربه و تجربه مستدعی زمانیست که در آن زمان خالی از استعمال
ادویه و اغذیه نتوان بود و منجر بهلاک شود و حال آنکه اصل تجربه بسا که مودی بهلاکت گردد

و غیر آن من الفواید التی لاتحصی و شک نیست در امکان وجود چنین شخصی فی الجمله پس
ترک ایجاد نبی و ارسال رسول موجب اهمال نوع انسان که افضل انواع کاینات است
باشد و اهمال مودی بهلاک نوع شود و نقض غرض لازم آید پس بعثت انبیا و ارسال
رسل فی الجمله واجب باشد و ایضا ثابت شد وجوب تکلیف و شک نیست که هر شخصی قابل
تلقی وحی الهی و تحمل اتیان باوامر و نواهی ربانی نیست پس لابدست از وجود شخصی که
ممتاز باشد بقابلیت امور مذکوره و ذوجهتین باشد تا بجهتی تلقی وحی الهی کند
و بجهتی دیگر تبلیغ اوامر و نواهی بمکلفین نماید **فصل سیوم از باب دویم از مقاله سیوم
در ذکر طریقه حکما در بیان بعثت انبیا** خلاصه کلام حکما درین مقام آنست که هر فردی
از افراد انسان در وجود خود بنحوی که متصف شود بحسن معاش و مودی باشد بصلاح
معاد محتاجست بمشارکت جماعتی از بنی نوع خود تا معاون هم باشند در امور
محتاج الیها من الماکل والملبس و سایر ما یحتاجون الیه فی معیشتهم لیطحن هذا مثلا
لذلک و یخبز ذاک لهذا و هذا یحوک للآخر و الآخر یخیط لهذا و معاونت مذکوره موقوفست
باجتماع در مکانی که ممکن باشد از معامله با یکدیگر و تمدن عبارت از آن اجتماع
و مدینه عبارت از آن مکان باشد و هذا معنی قولهم الانسان مدنی بالطبع و شک
نیست که معامله محتاجست بعدل و عدل محتاجست بسنتی و قانونی که سنت مدینه
عبارت از آنست و سنت و قانون محتاجست بوضعی الهی اذ لا یجوز ان یترک الناس
و آراءهم فی ذلک فیختلفون فیری کل منهم ما له عدلا و ما علیه ظلما و لابدست بودن
واضع بحیثیتی که مخاطبه با مردم تواند کرد و الزام سنن و قوانین تواند نمود پس
واجبست بودن او از افراد انسان و واجبست که مخصوص باشد من عند الله بمعجزات
و آیات بینات تا موجب امتیاز او شود و باعث انقیاد مردم گردد و نبی عبارت از
این انسانست و شیخ در شفا گفته و الحاجة الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع الانسان

وتحصل وجوده اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير
الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر
ما لها انها تنفع في البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن ويعدل امكن فلا
يجوز ان يكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه **فصل چهارم از
باب دوم از مقاله سیوم در ذکر طریقه صوفیه در اثبات نبوت** غایت وجود انسان
سیر و سلوک بسوی خدای تعالی و مراتب سیر سالک چهار است اول سیر من الخلق
الی الله بنفی ماسوی از خود بلکه بنفی خود نیز از خود چنانکه در مقدمه کتاب اشاره
بآن شده و مشاهده ذات احدیه مطلقه بملاحظه تعینات و شیون و اعتبارات
مرتبه دویم سیر فی الله بمشاهده ذات احدیت باعتبار تعینی از تعینات صفات
و تطور از تعین صفتی بتعین صفتی دیگر الی آخر التعینات الصفاتیه مرتبه سیوم
سیر مع الله بمشاهده هویت مطلقه با تعینی از تعینات خلقیه کونیه حتی لا یبقی
تعین امکانی و ماهیته اعتباریه الا و قد شاهد فیه الهویه المطلقه حقیقه متاصلا
و الماهیه الامکانیه اعتباریه محضه مرتبه چهارم سیر من الله الی الخلق و آن
بازگشتن است بعالم وجود امکانی بعد از تحقق بحقیقت وجوبیه بحمل اوامر و نواهی
الهیه و قوانین و سنن ناموسیه جهت هدایت لب تشنگان بادیه امکانی بسرچشمه
حیات جاودانی و رهنمودن پراکندگی وادی کثرت اعتباری بجمعیت وحدت
حقیقی که علت اصلی و غرض حقیقی از بعثت انبیا و ارسال رسل بغیر از این نیست و
شک نیست که این اسفار اربعه مترتبست بعضی بر بعضی و مراد از این مسافرت سفر چهارم است
بعد از تحقق باسفار ثلثه سابقه و لابدست از وجود مسافری چنین تا سالکین قافله
سلوک از عالم امکان بشهرستان وجوب توانند کرد و سالار این مسافر قافله توفیق
که رفیق هر سالکی بنا بر عدم مناسبت نتواند شد پوشیده نماند که اشتمال طریقه مذکوره

از ابی عبد الله علیه السلام بر طریقه حکما و متکلمین بغایت ظاهر است و اما اشتمالش
بر طریقه صوفیه خالی از خفایی نیست و آن نیز ظاهر شود از تامل فی قوله علیه السلام مؤیدین
عند الحکیم العلیم بالحکمه چه لفظ عند اشاره تواند بود بسفر دویم و سیوم که فی الله
و مع الله است و این هر دو موقوفند بسفر اول که الی الله است و لفظ مبعوثین که
مذکور است قبل از این کلام بلکه لفظ رسول بلکه معنی رسالت و نبوت مشعر است
بر سفر چهارم کما لا یخفی **فصل پنجم از باب دویم از مقاله سیوم در بیان حقیقت نبوت
و ذکر خواص نفس نبوی و کیفیت نزول جبرئیل ع و القای وحی الهی بسوی نبی بطریقه
حکما** بدانکه حکما گفته اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا قابلیتش
بقبول تشریف نبوت سرافراز تواند شد و هی ان یسمع کلام الله و یری ملائکة الله
وان یعلم جمیع المعلومات او اکثرها من عند الله وان یطیعه مادة الکائنات
باذن الله بیانش آنست که نفس ناطقه را دو گونه قوتست قوت ادراک و قوت
تحریک و ادراک بر دو گونه است ادراک عقلی و ادراک حسی و خواص ثلثه راجع
شود بکمال قوتهای سه گانه چه کمال قوت ادراک عقلی آنست که هر تعقلی که ممکن
شود دیگری را بتعلیم و نظر در ازمنه متطاوله حاصل باشد او را باسرع حصول
در اقصر ازمنه بقوت حدس بدون تعلم و کمال قوت ادراک جزئی سیما قوت
متخیله آنست که با آنکه بغایت قوی باشد در نهایت انقیاد و اطاعت باشد
مر قوت عقلیه را بحیثیتی که هنگام اشتغال و ارتسام نفس بصور معقولات
و اتصال وی بعقل فعال که مفیض علوم و کمالاتست باذن الله تعالی و جبرئیل
عبارت از وست قوت متخیله منجذب شود بسوی قوه عقلیه بحدی که هر صورتی که
مرتسم شود در ذات نفس بعنوان تجرد و کلیت مرتسم شود مثالی و شبحی از وی
در قوت متخیله بعنوان تمثل و جزئیت پس حکایت کند متخیله مدرکات قوت عقلیه را

اگر ذوات مجرده باشد بصورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات
جوهریات در کمال حسن و بهاء و اگر معانی مجرده و احکام کلیه باشد بصور الفاظ
مفرده محفوظه که قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت و فصاحت و چون قطع
و التیام متخیله بصور مذکوره در کمال قوت و ظهور بود ادا کند آن صور را بحس
مشترک بحیثیتی که صور ذوات مدرک بحس بصر و صور الفاظ مدرک بحس سمع گردد
و چنان مشاهده شود که شخصی در کمال حسن در برابر ایستاده کلامی در کمال فصاحت
القا میکند و چون افاضه عقل فعال علوم و احکام را باذن خدا است پس شخص
مرئی ملکی باشد و فرستاده خدا و الفاظ مسموعه کلامی باشد از جانب خدا و چنانکه
در مادیات اول شخص مادی در خارج دیده شود و بعد از آن متخیل شود و بعد
از آن معقول گردد در مجرده ذات مجرد اول معقول شود و بعد از آن متخیل
و بعد از آن محسوس و چنانکه مادی بعد از معقول شدن اعنی صورت معقوله
قایم بذات خود نمیتواند بود بلکه قایم باشد بنفس عاقله کذلک ذات مجرد بعد
از محسوس شدن قایم بذات خود نباشد بلکه قایم باشد بحس مشترک پس جبرئیل
که عبارت از عقل فعال باشد نزد حکما اول بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلب است
نازل شود و بعد از آن بخیالش و بعد از آن بحسش در آید و همچنین کلام الهی را
اول دل نبی شنود و بعد از آن بخیال در آید و بعد از آن مسموع ظاهر سمع گردد
و کلام مخلوقات را اول گوش شنود و بعد از آن الفاظ مسموعه بخیال در آید و
بعد از آن معانی بدل فهمیده شود پس دو خاصیت از خواص ثلثه درین دو کمال
اعنی کمال قوت تعقل و کمال قوت تخیل متحقق شود یکی داشتن جمیع علوم یا اکثر
علوم من عند الله بی واسطه بشری دویم دیدن ملایکه الله و شنیدن کلام الله
و پوشیده نماند که کلام و یعبرون عنه در حدیث مذکور از ابی عبد الله علیه السلام

اشاره تواند بود بطریقه حکما در کیفیت تلقی وحی و سماع کلام الهی کما لا یخفی علی المحقق
الفطن چه حکایت کردن متخیله انبیا مر علوم و احکام فایضه من عند الله را بالفاظ
مسموعه مراد از تعبیر عن الله تواند بود و اما کمال قوت تحریک آنست که نفس ناطقه
در قوت فعل و شدت تاثیر بمرتبه رسد که هر چه تصور کند و هر صورتی در خیال
او نقش بندد و اراده تعلق بوجود او گیرد فی الحال در خارج موجود شود و این
مرتبه گاهی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف بماده کاینات چون نسبت او
باشد بماده بدن خود و چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور تاثیر تواند کرد
چنانکه در صورت شهوت و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا یعنی بنا بر این
ظهور دارد نفس مذکوره در هر بدنی بلکه در هر ماده بمجرد تصور و تعلق اراده
تاثیر تواند نمود و چون این نسبت متحقق گردد مطیع او شود هر آینه ماده کاینات
بحیثیتی که هر صورتی که خواهد در نحو خواهش او و باذن الله موجود تواند شد
و چون این مرتبه که کمال قوت تحریک حاصل شود خاصیت سیوم از جمله خواص
ثلثه مذکوره متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوت متحقق گردد و قابلیت وحی
الهی حاصل آید و تفاوت انبیا در مراتب نبوت بحسب تفاوت خواص مذکوره
باشد در مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص **فصل ششم از باب دویم از
مقاله سیوم در بیان آنکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبه نبوت است**
بدانکه هیچ کمالی مر انسان را بالاتر از کمال نبوت نیست و دلیل برین آنست که استکمال
انسان چنانکه دانسته شد بحسب دو قوتست نظری و عملی و هر کدام منشعب شوند
بقوای متعدده و رئیس قوای نظریه قوت عقلیت و سایر قوای ادراکیه همه
خادم او و رئیس قوای عملیه قوت فاعلیت و سایر قوای عملیه خدم و عمله
او و کمال قوت عقلی در دو چیز است یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات

اورا بالفعل سیما بلا تعلم بشری و دیگری تسخیر سایر قوی بحیثیتی که منقاد او باشند و مخالف
او نکنند و کمال قوت فاعل تر در دو جزء است یکی قوه تاثیر بمرتبه که تاثیرش محتاج به آلات و
اسباب طبیعیه نباشد و دویم انقیاد و اطاعت سایر قوی عملیه مر اورا پس کمال قوت
نظریه بکلا جزئیه بر وجه اتم منوط باشد بخاصیت اول از خواص ثلثه مذکوره و کمال قوت
عملیه با حدی جزئیه که قوت آن باشد منوط است بخاصیت ثالثه و از قوت تاثیر حاصل شود مر اورا
کمال او بحسب جزو دویم تر که انقهار سایر قوی است چه شدت و قوت تاثیر موجب قهر بعض
قوی باشد لا محاله پس غایت کمال مر انسان را بحسب کلا قوتیه النظریه و العملیه منوط بخواص
ثلثه مذکوره باشد که مرتبه نبوت مشتمل بر آن پس غایت کمال انسانی مرتبه نبوت باشد
قال الشیخ فی الشفا ان النفس الناطقه کمالها الخاص بها ان یصیر عالما عقلیا مرتسما فیها
صور الکل و النظام المعقول فی الکل و الخیر الفایض فی الکلام ثم قال و افضل الناس
من استکملت نفسه عقلا بالفعل و للاخلاق التی تکون فضایل عملیه و افضل هولاء هو
المستعد لمرتبه النبوه و هو الذی فی قواه النفسانیه خصایص ثلث ذکرناها ثم قال و رؤس
هذه الفضایل عفه و حکمه و شجاعه و مجموعها العداله و هی خارجه عن الفضیله النظریه و من
اجتمعت له معها الحکمه النظریه فقد سعد و من فاز مع ذلک بالخواص النبویه کاد ان یصیر ربا
انسانیا فکاد ان تحل عبادته بعد الله و ان یفوض الیه امور عباد الله و هو سلطان العالم
الارضی و خلیفه الله فیه

فصل هشتم از باب دویم از مقاله سیوم در بیان مرتبه خاتمیت

دانستی که اقصی مراتب کمالات انسانی مرتبه نبوت است و مرتبه نبوت نیز مشتمل بر مراتب
متفاوته و ادنی مراتبش مرتبه ایست که مشتمل بر اضعف مراتب خواص ثلثه باشد و متکامل شود
تا بمرتبه که مشتمل بر اقوای مراتب خصایص مذکوره باشد که اقوی از آن در حیز امکان متصور
نباشد پس بالاتر از آن مرتبه مرتبه ممکن نتواند بود و آن مرتبه عقل اول است که معلول اول
و صادر اول است از واجب تعالی و بالاتر از آن نیست مگر مرتبه وجود واجبی و آن مرتبه اعلی مرتبه

تاثیر ص

بالاتر

بالاتر از آن در مراتب وجود امکانی نبود مرتبه وجود خاتم الانبیاست که نبوت چون
بآن مرتبه رسد ختم شود پس مرتبه معلول اول در سلسله بدوی و مرتبه خاتم الانبیا در سلسله
عودی موازی هم باشند و قوس نزولی و قوس صعودی انجا سر بسر گذارند و دایره
وجود بآن تمام شود و بیان کیفیت این دایره آنست که موجودی که اول از واجب الوجود
صادر شود اعنی معلول اول لا محاله اشرف موجودات امکانی باشد که اگر اشرف از او
ممکن بودی واجب بودی که اول او صادر شدی و بعد از معلول اول مرتبه وجود نازل
شود بنا بر حصول واسطه و به قلت و کثرت وسایط متفاوت و متنازل شود تا بمرتبه
که نازلتر از موجود بالفعل نتواند بود پس اشرف موجودات ممکنه عقول باشند
علی اختلاف مراتبهم و بعد از آن نفوس علی تفاوت طبقاتهم و بعد از آن طبایع علی
اختلافها و بعد از آن جسم مطلق علی تفاوته و نازلتر از جسم مطلق موجودی بالفعل
نتواند بود چه هیولی اگر چه نازلتر از جسم مطلق است لیکن در حد ذات خود موجود
بالقوه است نه بالفعل و نازلترین انواع جسم مطلق جسم عنصریست و باینجا منتهی شود
سلسله وجود بدوی در تنازل و ابتدا کند سلسله وجود عودی در تصاعد و بسایط
عنصریه چون ممتزج شوند و قابل صورت ترکیبی گردند وجود مرکب لا محاله اشرف از
وجود بسایط عنصریه باشد و صور مرکبات متفاوت شوند اول مراتب شرف در
وجود مرکب معدنیت و بعد از آن نباتی و بعد از آن حیوانی و بعد از آن انسانی
و مراتب انسانی مختلف باشد و اشرف مراتب مرتبه نبوت است و مراتب نبوت
نیز متفاوت است و اشرف از همه مرتبه خاتم الانبیاست و ترتیب تنازل سلسله بدو
باشند و ترتیب تصاعد سلسله عود همچنانکه در سلسله بدو ما بین اول سلسله و
واجب الوجود مرتبه متصور نیست و همچنین که در سلسله عود نیز ما بین آخر سلسله و
ما بین واجب الوجود مرتبه متصور نباشد تا همچنانکه وجود از و آمده باو عاید شود و مبدا

وسعاد حقیقی هردو واجب الوجود باشد پس این دو سلسله در یکجانب بواجب الوجود
بهم متصل باشند و در یکجانب دیگر بهیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد بحسب مرتبه
وجود با واجب الوجود چه هیولی قوة محض است و واجب فعلیت محض و چون این
دو سلسله در دو سر بهم متصل باشند تشبیه هر یک از آن دو سلسله بخط مستقیم
مناسب نباشد چه دو خط مستقیم با هم در هر دو طرف ملاقات نتوانند کرد پس مناسب
تشبیه هر یک باشد بقوس و چون دو قوس سرها بهم گذارند اگر چه لازم نیست که
دایره بهم رسد بلکه گاه دایره بهم رسد و گاه شکلی دیگر غیر دایره اما چون شکل دایره اتم
اشکالست و ترتیب نظام کل در سلسلتی بدو و عود اتم ترتیبات لهذا تشبیه آن بدایره
مناسب باشد پس بوجود خاتم الانبیا دایره وجود تمام شود و مبدا و معاد اضافی
بهم متصل و مبدا و معاد حقیقی بهم متحد شوند پس مرتبه وجود خاتم الانبیا بازای مرتبه
وجود عقل اول واقع شود و سر اول ما خلق الله روحی ولی مع الله وقت لا یسعنی
فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل ظاهر گردد و مراتب موجودات واقعه در سلسله عودی با
مراتب موجودات واقعه در سلسله بدوی در شرف مساهم باشند هر کدام بوجهی
چه سلسله ثانیه اگر چه سلسله مبادی و علل است لیکن متنازل و متباعد است از واجب
الوجود و سلسله اولی اگر چه معلولات است لیکن متقارب و متوجهند بمبدا اول و اما
در فضل مراتب انبیا که واقعند در سلسله عودی افضلند از عقول و ملائکه که واقعند
در سلسله بدوی بنابر وجود قوه متضاده و مدخلیت کسب و سعی در انبیا و عدم آن
در ملائکه و عقول مجرده **فصل هشتم از باب دوم از مقاله سیوم در کیفیت دعوت نبی**
شیخ در شفا بعد از اثبات وجوب وجود انسانی متصف بخصایص نبوت گفته فهذا
الانسان اذا وجد یجب ان یسن للناس فی امورهم سننا باذن الله وامره ووحیه
وانزال الروح المقدس علیه ویکون الاصل الاول فیما یسنه تعریفه ایاهم ان لهم

صانعا

صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانیه ولا ینبغی ان یشغلهم بشیء من معرفة الله
فوق معرفتهم انه واحد حق لا شبیه له که اگر از این در گذراند و تکلیف کند مردم که تصدیق
نمایند بتحقیق وجود واجبی و باینکه واجب الوجود مشار الیه و مکانی نیست و منقسم نیست
لا خارج العالم ولا داخله و امثال اینها از مسایل تجریدیه که ادق و الطف علوم
حکمیه و مسایل نظریه است پس تحقیق که در شغلی عظیم افکند مردم را و مشوش شود
دین بر ایشان و اوقعهم فیما لا مخلص عنه الا لمن کان المعان الموفق الذی یشذ
وجوده چه ممکن نیست مردم را تصور امور مذکوره علی وجهها مگر بکدی و تعبی عظیم و انما
یمکن القلیل منهم ان یتصور و احقیقة هذا التوحید والتنزیه پس اگر عامه مکلف شوند
بچنین اموری هر آینه مبادرت بتکذیب وجودی چنین نمایند و مضطر شوند بمباحث
و مغالباتی که یصدهم عن اعمالهم المدنیة و ربما اوقعتهم فی آراء مخالفة لصلاح المدینة
و نشاید نبی را که چنان نماید بمردم که حقیقتی هست بغیر از این دین ظاهر نزد وی که
نهان میدارد آن حقیقت را از عامه ایشان بلکه واجبست که رخصت نرسیدن حقیقة
امور مذکوره ندهد و ان یعرفهم جلال الله و عظمته برموز و امثلة من الاشیاء التی
هی عندهم جلیلة عظیمة ولا باس ان یشتمل خطابه علی رموز و اشارات یستدعی
المستعدین بالجبلة للنظر الی البحث الحکمی یعنی باکی نیست بلکه واجبست که کلام منزل
بر نبی مشتمل باشد برموز و اشاراتی که داعی شود مر جماعتی از خواص امت را که بحسب
فطرت مستعد نظر و فکر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه و حقایق و اسرار حکمیه و
واجبست که بشناساند وجوب اطاعت امر الهی را و اینرا که مهیا و آماده کرده است
خدای تعالی برای مطیع ثواب ابدی و برای عاصی عقاب سرمدی تا موجب تلقی جمهور
شود مر شریعت منزله را بالقبول السمع والطاعة ولیضرب للسعادة والشقاوة امثالا
مما یفهمونه و یتصورونه واما الحق فی ذلک فلا یلوح لهم الا امرا مجملا وهو ان ذلک

شیء لا عین رأته ولا اذن سمعته وان هناک من اللذة ما هو ملک عظیم ومن الالم ما هو
عذاب بئیم فصل نهم از باب دویم از مقالهٔ سیوم در سر وجوب عبادات ومنافعها في
الدنیا والاخرة علی ما قالته الحکما وتیر شیخ در شفا کفته ثم ان هذا الشخص الذي هو
النبی لیس مما یتکرر وجود مثله في کل وقت فان المادة التی تقبل کمال مثله تقع
في قلیل من الامزجة پس واجبست در حکمت الهی تدبیری جهت بقای سنت و
شریعت وکلیه درین تدبیر استمرار مردمست بر معرفت مبدا ومعاد ومنع وقوع نسیان
ازین معرفت پس واجبست ایجاب افعال واعمالی که تکرار انها در ازمنه متقاربه موجب
بقای تذکر شود پس واجبست که آن اعمال مقرون باشد بما یذکر الله والمعاد وان
الفاظی باشد که بزبان کویند ونیاتی که در دل کذرانند ومردم را جهت شناسانیدن
که ان هذه الافعال مما یقرب الی الله تعالی ویستوجب بها الجزاء الکریم وان تکون
تلک الافعال بالحقیقة علی هذه الصفة وهذه هی العبادات المفروضة علی الناس
مثل الصلوة والصیام والحج والجهاد وفایده جهاد تقویت دین وبسطت بلاد است
مع فواید اخری وفایده حج انست که هرکاه تصور کرده شود موضعی از بلاد که اصلح
او فقط برای عبادت خدای تع وان موضعیست خاصه خدای تع ومنسوبست مخصوص
بوی ومهاجرت ومسافرت بسوی آن موضع مهاجرتیست بسوی خدای تعا هر اینه ازین
معانی ونیات اثری عظیم در نفس بهم رسد ومنزلهٔ آن باشد که نفس از بدن مهتای
قطع علایق بدنی شود ومتوجه عالم حقیقی خود وعالم الهی کردد وصیام اکرچه امریست
عدمی اما تحریک عظیم کند مر نفس را وصلوة خود افضل عباداتست چه افضل عبادات
عبادتیست که فرض کنند مباشران خود را که بآن عبادت مخاطبه با خدای تعالی می کنند
ومناجات با او مینمایند وفرض کنند خود را که در پیش خدای تعا ایستاده است و
حاضر شده تر داو پس با خود در پیش خدای تعالی مراعات کنند هر چه در پیش ملوک عادت

افعال

براعات مثل آن جاری شده از خضوع وخشوع وغض بصر وقبض اطراف وترک التفات
واضطراب وهذه هی الصلوة پس باید که واجب کنند بر مصلی احوالی که بآن مستعد توجه
بصلوة شود مثل آن احوالی که وقت ملاقات ملوک جاری شده عادت برعایت آن
من الطهارة والتنظیف وکذلک یسن فی کل وقت من اوقات العبادة آدابا ورسوما
محمودة وانتفاع ازین عبادات بر دو کونه است احدهما رسوخ ذکر الله والمعاد في
انفسهم فیدوم لهم التشبث بالسنن والشرایع بسبب ذلک واین منفعتیست که
معظم آن راجع است بنظام امور معاش وقسم دویم از انتفاع ثمره نفسانیست بسبب
ارتیاض بأین عبادات از اکتساب هیأت بدنیه که مضاد اسباب سعادتست و
این منفعتیست راجع بصلاح معاد وهذه الثمرة تحصیل باخلاق وملکات مکتسب بافعال
من شانها ان تصرف النفس عن البدن فتدیم تذکرها للمعدن الذی لها فاذا
کانت کثیرة الرجوع الی ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنیة وتعرض هذه الافعال
علی النفس ذکر الله والملائکه وعالم السعادات اثبات ام ابت فیتقرر کذلک فیها
هیئة الانزعاج عن البدن وهیئات البدن فاذا اجرت علیها افعال بدنیة لم تؤثر
فیها هیئة وملکة تاثیرها لو کانت مخلدة الیها منقادة لها من کل وجه وکذلک ما
قال القائل الحق ان الحسنات یذهبن السیئات فاذا ادام هذا الفعل من الانسان
استفاد الملکة الالتفات الی جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شدید الاستعداد
للتخلص الی السعادة بعد المفارقة البدنیة بیانش انست که مواظبت بر عبادات
مفروضه ومداومت سنن وآداب شرعیه موجب صرف نفس است از بدن ولذات بدن
که هر اینه امریست زایل فانی مشوب بمکاره شدیده ومعایب عظیمه بسوی عالم ابتهاج
وفضای تجرد حقیقی ومطالعه انوار مجرده ومشاهده ذوات نورانیه وچون اینمعنی راسخ
شود وملکه کردد التذاذ نفس بآن بمرتبهٔ رسد که اعدی عدوی خود امر برادانند که

للبدن

فیتقرر

موجب انصراف او از آن عالم باقی و توجه او بدین عالم فانی باشد و توجه بامور بدن
و دنیا هر چند پادشاهی دنیا باشد بغایت مکروه وی شود و محبوب ترین امور
در نظر او خلاصی ازین بدن و علایق این بدن باشد و ازینجاست که جناب تقدیس
مرتضوی علیه و آله السلام در وقت ضربت ابن ملجم علیه اللعنه بر زبان مبارک جاری
گردانند که فزت برب الکعبه و از بعضی نقل شده که هنگام انحلال مشکلات علمی میگفت
این ابناء الملوک من هذه اللذة یعنی کجا اند شاهزادگان عالم که این لذت دریابند
و لذت ملک و سلطنت فراموش کنند چه هر مسئله علمی بمنزله روزنیست بعالم ملکوت
و ورود شبهه بمنزله پرده ایست که روزن بآن گرفته شود و رفع شبهه و حل عقده
بمثابه برداشتن پرده است از روزن و منکشف شدن عالم نور و آن لذتیست که هیچ
لذتی بآن نرسد و اما بیان استشهاد بآیه کریمه ان الحسنات یذهبن السیئات آنست که
فعل حسن هرگاه ملکه شود و اثر در نفس رسوخ یابد و نفس بوجود آن ملکه نورانی شود
بسبب نورانیت قبول ظلمت سیئه نکند و اراده آن از وی صادر نگردد و داعیه بد
بهم نرسد و موجب نفرت و اجتناب از سیئات گردد و معنی اذهاب سیئات همین باشد
و مؤید اینست آنچه از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم مروی شده در باب صلوة
خمسه یومیه که هرگاه هر شبانه روز پنج نوبت وضو کند و صلوة بشرایط و ارکان بجای
آرد هر آینه در نفس او هیچ گناهی نماند مانند کسی که روزی پنج نوبت در نهری از آب
صافی که بر در خانه او جاری باشد فرو رود و سر و تن بشوید هر آینه هیچ وسخی در بدن
وی نماند و بالجمله عبادات شرعیه افعالیست که اگر فاعل آن معتقد نباشد بودن
او را از جانب خدای تعالی چون موجب تذکر خدا و اعراض از غیر خداست هر آینه
سزاوار است که فایز گردد و از آن بحظی عظیم و از جهت تذکیه نفس مکلف من یعلم
ان النبی من عند الله و بارسال الله و وجب فی الحکمة الالهیة ارساله و ان جمیع ما سنه

فاما هو ما وجب عند الله ان یسنه و ان ما یسنه من عند الله تعالی **فصل دهم از باب
دوم از مقاله سیوم در وجوب عصمت انبیا** بدانکه بطریقه حکما ثبوت این مطلب در
کمال ظهور است چه بنابر تحقق خاصیت ثالثه جمیع قوای نفسانی مطیع و منقاد
عقل شد و عقل من حیث هو عقل ممتنعست که اراده معصیت و فعل قبیح از و صادر
گردد و مراد از عصمت عزیزه است که با وجود آن داعی بر معصیت صادر نتواند
شد با قدرت بر آن و این عزیزه عبارت از قوه عقلیت نفسیت که موجب قهر
قوای نفسانی شود و اما بطریقه متکلمین دلیل بر این مطلب آنست که
عصمت انبیا لطفست نظر بمکلفین چه هرگاه عصمت انبیا واجب باشد وثوق
تمام بافعال و اقوال او حاصل شود و مکلف بسبب این معنی بانقیاد او نزدیک و
از مخالفت او دور شود و لطف هر آینه واجب بود بر خدای تعالی پس عصمت انبیا واجب
باشد و چون عصمت ثابت شد واجب باشد اعتبار او نسبت بجمیع ذنوب صغیره و
کبیره بعد از بعثت و قبل از بعثت چه لا محاله لطف درین صورت اتم باشد بلکه
حقیقت لطف باین متحقق شود که موجب نفرت بهیچ وجه در هیچ وقت متحقق نباشد
**فصل یازدهم از باب دویم از مقاله سیوم در کیفیت وقوع معجزات و اخبار
بمغیبات** اما معجزات و خوارق عادات که از مقوله فعل و تحریک و تاثیر است منشاء
آن خاصیت ثالثه است از خصایص ثلثه مذکوره چه هرگاه نسبت نفس نبوی بماده
کاینات بمرتبه باشد که هر چه تصور کند در و حادث شود و هر صورتی که اراده
زوال آن کند از و زایل شود پس ابراء ابرص و ازاله عمی و احداث صحت و افاده
بصر و امثال آنها بمجرد تصوریست که هر آینه باذن خدای تعالی است متحقق شود و همچنین
تبرید سخن و تسخین مبرد و اشباع جایع و احضار غایب چنانکه در اتیان عرش
بلقیس و انشا نبات چنانکه در مجی شجره و انطاق صامت چنانکه در حنین جذع

وتسبیح حصاة الی غیر ذلک و در مثل انطاق صامت تواند بود که تاثیر و تصرف نبی در نظر
بمتخیله حاضران تحقق شود و اثر زبان حال که معانی مخصوصه است در خیال ایشان بصورت
لفظ و صوت که اثر زبان قال است پذیرد پس حال مفارقت نبی مر اسطوانه را نالهٔ شنوند
و معنی دلالت عقلیه مخلوقات را که حصاة نیز از انهاست بوجود و عظمت و جلال صانع
تسبیح استماع کنند پس خلاف عادت و صدور اعجاز نظر با سماع تسبیح عقلی و حسی حالی
باشد مر حاضر ازانکه نظر بصدور حنین و تسبیح از جذع و حصاة و همچنین در احضار غایب
تواند بود که اعجاز نظر تا دیه صورت سریر مثلا بنحوی که واقع بوده در حس مشترک حاضر
ان باشد بنوعی که مشاهد شود و از اعظم معجزات فعلیه احیای موتی است و آن تواند
بود که بتصرف در مادهٔ بدن میت باشد دفعة بنوعی که قابل تعلق روح شود تواند بود
که بتصرف در متخیله و حس مشترک حاضران باشد بنحوی که نفس ناطقه مفارقه متمثل شود و
مشاهد گردد و نیز از آن جمله شق قمر و خرق افلاکست و آن بتصرف در حس مشترک اولیٰ است
اگرچه وقوع آن در خارج نیز ممکنست چه خرق افلاک بغیر از محدد جهات ممتنع عقلی نیست
بلکه ممتنع عادیست و باین مصحح شود معراج جسمانی نیز چه قضیهٔ معراج مستلزم خرق
محدد جهات نیست و انفعالی که مخصوص مادهٔ کائنات انفعال تجددیست که از ازاء
اسباب عادیه و امور طبیعیه باشد نه بمعنی مطلق قبول و اما اخبار بمغیبات و سایر
معجزات قولیه مترتب بر خاصیتین اولیین است که مناطش اتصال بعقول مجرده و
بنفوس فلکیه است و دانستی که جمیع جزئیات مرتسمست در نفوس فلکیه و بسبب اتصال
مذکور مطلع شود نفس نبوی بر امور غایبه و وقایع مستقبله و این که گفتیم در حالت
تیقظ است و در حالت منام سایر انام را نیز در اکثر احوال این معنی روی دهد و گاه
محتاج بتعبیر نباشد و این در وقت صحت محاکات متخیله باشد و کمال انقیاد او مر نفس
ناطقه را و گاه محتاج باشد بتعبیر و آن در وقت تنفی متخیله باشد و انفرادش بفعل و

تحلیل و ترکیب **فصل دوازدهم از باب دوم از مقاله سیوم در معرفت نبی و کیفیت**
تحصیل علم بصدق مدعی نبوت بدانکه تحصیل علم بصدق دعوی نبوت مر حکما و عقلای
ناظرین در حقایق موجودات را که اعمال نظر و تکمیل قوت نظری کرده باشند
و عارف بمبدأ اول و مبادی اولی و ثوانی شده و صحت نبوت و وجوب وجود
نبی دانسته در کمال سهولت است چه معرفت خواص ثلثه مر ایشان را بغایت آسان شود
و تامل در مجاری احوال و افعال و اقوال صاحب دعوت و بینه بینات و اغراض وی
تراهد او این معنی نموده مفید حصول جزم بتصدیق صادق و تکذیب کاذب باسانی
شود اما بر جمهور و عامة الناس این امر بغایت دشوار باشد و محتاج شوند لا
محاله بنظر و تامل در معجزات و اصابت نظر در معجزه نیز محتاج باشد بعقل تام و تمیز ما
لاکلام که اکثر عوام فاقد آنند پس لابد باشد ایشان را التجا بتقلید عقلای خود تا
بتدریج نور بتصدیق تقلیدی در دلهای ایشان استقرار یابد و بالخاصه مورث
ایمان اجمالی گردد و بعد از حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند بتعلم اصول توحید
و اعمال نظر در کلام منزل بر نبی و اقوال صادره از معدن نبوت ایمان ایشان
کامل شود و بمرتبهٔ تصدیق یقینی تفصیلی رسد و الا اگر قاصر باشند از اعمال
نظر و قبول تعلم اکتفا بایمان اجمالی نموده مواظبت افعال و اعمال که شریعت بان
وارد شده مشغول شوند و انقیاد اوامر و نواهی الهی را قدوه سازند و تاسی به
افعال و سنن نبی را مطمح نظر داشته تا مؤدی بصلاح معاش و نجات معاد گردد و با
باشد که معجزه نزد جمهور مشتبه شود بافعال ساحرین و مشعبدین و کهنه و مانند آنها و
تمیز آن بمقارنت دعوت بسوی حق و بسوی باطل توان کرد لیکن موقوف بعقلی که
تمیز میان حق و باطل تواند کرد و بالاخره محتاج بتقلید علما شوند **فصل سیزدهم**
از باب دوم از مقاله سیوم در اثبات نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله

ودعوت م

بدانکه ثبوت نبوت شخصی از اشخاص کسی را که در زمان آن نبی باشد و مشاهده آثار و احوال
او کند در کمال ظهور است بحیثیتی که اگر فی الجمله عقلی و شعوری باشد محتاج بمشاهده
معجزه نیست و اما اثبات نبوت شخصی معین بعد از انقضای زمان نبی منحصر است در طریق
تواتر اخبار دالّه بر ادعای شخصی معین مر نبوت را و اظهار معجزه بر طبق دعوای خود و ادا بمعنی
اعنی علم با دعای نبوت و ظهور معجزه بر طبق آن از پیغمبر ما صلی الله علیه و آله متحقق است
برای ما از راه تواتر بنوعی که قابل تشکیک نیست مانند علم ما بوجود بلاد نائیه چون مصر و
چین و احوال ماضیه چون ملک جمشید و رزم رستم و معجزات پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
دو گونه است یکی ظاهر بالعین و آن قرآن مجید است که متواتر است ثبوت آن از آنحضرت
و تحدی بان یعنی در معرض معارضه آن در آوردن مر بلغای عرب را و معجز بودن قران
علی اصح الاقوال بسبب واقع بودن اوست در اقصی مراتب بلاغت و اعلی درجات فصاحت
علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء الفرق بمهارتهم فی الفنون العربیه و عجز ایشان یعنی
بلغای مشرکین عرب از معارضه قرآن و اتیان بمایدانیه فضلا عما یساویه معلوم است از
آنکه اگر واقع شدی هر آینه بکار رسیدی چه دواعی بر نقل امثال این امور متوفر است
بحیثیتی که از عدم نقل آن علم قطعی حاصل شود بعدم آن پس معلوم است که عجز از معارضه
قران بنا بر آنست که اتیان بمثل آن کلام در بلاغت بیرون است از طاقت بشر چه در هیچ زمان
بلاغت در میان عرب بمرتبه نبود که در زمان مشرکین قریش بود هر گاه ایشان را قدرت
معارضه نبوده باشد معلوم شود که معارضه قرآن خارج از طاقت بشریت و علما گفته اند
که معجزه هر پیغمبری از جنس کمالی و فضیلتی بوده که در زمان آن پیغمبر درجه کمال داشته چنانچه
در زمان موسی علی نبینا و علیه السلام چون ساحران بسیار بودند و علم سحر بمرتبه رسیده
بود که در هیچ زمان نبود لهذا معجزه موسی و منقلب شدن عصا بصورت حیه و فرو
بردن جمیع اسباب و ادوات سحر ساحران را شبیه بود بسحر آن ساحران که ریسمانها

چو بها

چو بها را چنان در نظر نموده بودند که حیات و افاعی بحدی که نزدیک بود که موجب خوف
موسی علیه السلام تر شود و چون آن ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند
دانستند که عمل موسی علیه السلام اگر چه شبیه بسحر است اما نه سحر است بلکه کاریست الهی و خارج
از طاقت بشری لهذا همه بسجده افتاده ایمان آوردند و در زمان عیسی علی نبینا و علیه السلام
غالب بر مردم علم طب بود و ازاله امراض و اعاده صحت لهذا معجزه عیسی علیه السلام که
احیای موتی و ابراء اکمه و اعمی بود از آن جنس مینمود و کاملان در طب دانستند که از
طب ازاله مرض و اعاده صحت ممکنست نه ازاله اکمه و عمی و اعاده حیوة و بقا و همچنین غالب
در زمان داود علی نبینا و علیه السلام علم موسیقی بود لهذا معجزه وی تلاوت زبور بود
باهنگی که از استماع آن وحوش و طیور مدهوش و مغشی می افتادند پس چون غالب در
وقت بعثت ما صلی الله علیه و آله و علی جمیع الانبیاء من قبل فصاحت و بلاغت بود
و این فضیلت بالغ باقصی مدرج کمال لهذا اظهر معجزات آن حضرت قرآن مجید است که
مشتمل است بر حقایق و دقایق این فضیلت بر مرتبه که اشتمال کلام بشر بر آن مرتبه ممکن
نیست و مشرکان عرب اینمعنی را میدانستند و بنا بر شدت عداوت و غایت عناد ایمان
نمی آوردند و از اعظم دلایل برین که مشرکان قادر بر معارضه قرآن نبودند مضطر شدن
ایشانست بقتل و قتال و حرب و جدال و هلاک شدن صنادید و اعیان آن طبقه در
مقاتله ظاهر است و معلوم بتحدی که جای شبهه اصلا نیست آن که اگر مقدور شان بودی
الزام آن سرور بمعارضه قرآن هر آینه اختیار آن مینمودند و قرار بهلاک شدن بخود
نمیدادند و مقاتله نمینمودند و ترجیح بر معارضه بحروف نمینمودند پس ثابت شد معجز بودن
قران مجید و چون معلومست بتواتر ادعای آن حضرت نبوت را و اتیان بمعجزه قران
و تحدی بان پس ثابت شد نبوت آن حضرت و اما معجزه ظاهره بالمعنی مجموع وقایع
و امور و احوالیست که وقوع آن بالضروره خارق عادتست مانند شق قمر و امثال آن که هر یک

ازان وقایع و امور و احوال اگرچه منقول باخبار آحاد است لیکن قدر مشترک میان آنها
متواتر است و علم بمضمون آن حاصل چون علم بشجاعت رستم و سخاوت حاتم که
هر یک از وقایع رزم رستم و قصص جود حاتم اگرچه منقول بخبر واحد است لیکن قدر مشترک
میان آنها بالغ بحد تواتر است و لهذا اصل شجاعت رستم و جود حاتم معلوم است بر
سبیل قطع و جزم اگرچه هر یک از آن حکایات احتمال کذب دارد و این نوع از متواتر را
متواتر بالمعنی گویند و مراد از تواتر خبر دادن جماعتیست بوقوع و وجود امری از امور
محسوسه که اجتماعت از کثرت ایشان و یا از تفرق ایشان و یا از کثرت و تفرق هر دو بحدی باشند
عقل تجویز اتفاق و مواضعه ایشان در کذب نکند و نزد محققین در اهل تواتر عددی
معین معتبر نیست چه گاه باشد که از عددی علم حاصل شود که گاهی دیگر از عددی بیش از
آن حاصل نشود و گاهی دیگر از عددی کمتر از آن حاصل شود بلکه مناط تواتر حصول
علم قطعیست و در حصول علم قطعی از تواتر سه چیز شرط است یکی بودن مخبر به از جمله محسوسات
نه از جمله معانی و معقولات بنابر آنکه جایز است در معقولات حصول شبهه که اکثر مردم
از رفع آن عاجز باشند پس خبر دادن ایشان بحصول اعتقادی از اعتقادات موجب
حصول علم برای سامعان نشود دوم اهل تواتر در هر مرتبه از مراتب نقل بصفت مذکوره
یعنی بودن بحدی که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند سیوم خلو ذهن سامعان
از اعتقاد بنقیض خبر منقول چه هر گاه کسی معتقد نقیض باشد اعتقاد وی بر آنچه
مانع باشد از حصول علم مقابل آن پس در هر خبر متواتر که مجموع امور ثلثه حاصل باشد
لامحاله مفید علم قطعی باشد و خلافست درین که علم حاصل شده از تواتر ضروریست
یا نظری و کثیری از علمای ما بر آنند که هر دو قبیل میباشد و گمان من آنست که مطلقا
ضروریست و در بعضی از مواضع مشتبه میشود و نظری بنابر خفای تحقق شرایط ثلثه
مذکوره پس محتاج شود بتاملی تا ظاهر شود تحقق آن امور معتبره و نظیر این باشد

آنچه در بعضی از ضروریات تصدیقیه گاه باشد که عقل را توقفی لازم شود بنابر عدم
حصول تصور طرفین چه جایز است بودن تصدیق ضروری و بودن تصور طرفین
نظری و مثل این احکام داخل احکام ضروریه باشند و بالجمله معجزات پیغمبر ما صلی
الله علیه و آله بغیر از قرآن مجید بسیار است چنانکه بعضی از علما گفته اند که افزون از
هزار است و ضابطه علی سبیل الاجمال آنست که معجزات آن حضرت یا حسیست یا
عقلی و معجزات حسیه بر سه نوعست اول امور خارجه از ذات مانند شق قمر و مجی شجر و
تسلیم حجر و تسبیح حصاة و حنین جذع و شکایت ناقه و شهادة شاة مشویه و نبوع
الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام الیسیر و اظلال السحاب قبل مبعثه
و انکسار ایوان کسری لیلة مولده الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما بین الناس
مشهور نوع دویم الامور العایده الی ذاته مثل النور الذی کان ینتقل من اب الی
اب الی ان ولد و مثل ولادته مختونا واضعا احدی یدیه علی عینیه و الاخری علی
سوءته و مثل خاتم نبوت که بر کتف مبارک آن حضرت بود و مثل طول قامته عند الطویل
و ساطته عند الوسیط و مثل رویته من خلفه کما کان یری من قدامه نوع سیوم
الامور المتعلقه بصفاته و آن اتصاف آنحضرتست بصفات حسنه و اخلاق جمیله
بحدی که شک نیست در خارق عادت بودن آن مانند اجتناب از کذب در تمام
عمر و احتراز از اقدام بر فعل قبیح کذلک بمرتبه که احدی از اعادی آنحضرت با شدت
عداوت و ظهور معاندت کذبی و قبیحی بآن سرور نسبت نتوانست داد و ادعای
آن نتوانست نمود و معلوم میشود که در اتصاف باین صفت کامل مرتبه بوده که
قابل تهمت مقابل آن نبوده و الا شدت اهتمام قریش در اختلاف عیبی و افترای
کذبی نسبت بآن حضرت در غایت ظهور است و نیز در امانت بمرتبه بوده که قبل
از بعثت در میان قریش ملقب باین شده و دیگر آنکه هرگز کسی از آنحضرت با کثرت

اعادی وشدة معاداة قریش قبل از هجرت وعظمت حروب وشدت مقاتله وعدد و
عدت اعادی وقلت وضعف اتباع بعد از هجرت وآن عظم الخوف مثل یوم احد و
یوم الاحزاب استشعار خوفی وهراسی واضطرابی وعجزی توهم ننموده واین برهانیست
واضح بر کمال قوت قلب ووثوقش بمواعید الله حیث قال تعالی والله یعصمک من
الناس وقال تعالی حسبک الله وقال تعالی الا تنصروه فقد نصره الله ودیگر انکه کان عظیمة
الشفقة والرحمة علی امته تا انکه خطاب آمد که لعلک باخع نفسک ولا تذهب نفسک
علیهم حسرات ولا تحزن علیهم وامثال ذلک ومضمون همه انکه تو خود را خواهی کشت و
نفس خود را در حسرت واندوه هلاک خواهی کرد اگر امت ایمان نیارند وقبول آن نکنند
ودیگر انکه در کثرت سخاوت وقلت مبالات وعدم اعتنا بامور دنیا بمرتبهٔ بود
که معاتب شد بقوله تعالی ولا تبسطها کل البسط وبر قریش عرضوا علیه المال والزوجة
والریاسة حتی یترک هذا الدعوی فلم یلتفت الیهم وباقی بود برین سیرت رضیه وطریقه
مرضیه من اول عمره الی آخره وظاهر ان الکذاب المزور لا یمکنه ذلک ودیگر انکه کان علیه
السلام مع اهل الدنیا والثروة فی غایة الرفعة ومع الفقراء والمساکین فی غایة
التواضع وهمچنین سایر صفات کمال آن سرور که در شهرت از آفتاب ظاهرتر است و
نیز در هر یک ازین صفات کمال در منزلت عظمی ومرتبت قصوی بود که هر یک از آنها
علیحده بالغ بمرتبه اعجاز وداخل در خوارق عادات است فضلا عن الاستجماع لجمیع تلک
الصفات واما معجزات عقلیهٔ آن سرور چند نوع است الاول انه علیه السلام ظهر من قبیلة
فی بلدة ما کانوا من اهل العلم ولا کان فیها احد من العلماء والحکماء بل کانت الجهالة
غالبة علیهم ولم یذهب احد من العلماء والحکماء الی تلک البلدة ولم یتفق له علیه السلام
سفر من تلک البلدة الا مرتین الی الشام وکانت تلک المسافرة قلیلة ثم بلغ فی معرفة
ذات الله وصفاته وافعاله واسمائه واحکامه هذا المبلغ العظیم الذی عجز جمیع العقلاء

منه بل اقر الکل انه لا یمکن ان یزاد علی ما ورد فی القرآن المجید من ذلک وایضا ذکر
قصص الاولین وتواریخ المتقدمین بحیث لم یتمکن احد من الاعداء ان یقول انه اخطا
فی شیء منها ولم یقدر احد ان یقول انه طالع کتابا او تلمذ لاستاد وکانت هذه
الاحوال ظاهرة معلومة للاصدقاء والاعداء فکل من له عقل سلیم وطبع مستقیم یعلم ان
هذه الاحوال لا تتیسر الا بتعلیم الهی وهدایت ربانیه دوم انکه هرگز از آنحضرت قبل از اظهار
نبوت خوضی در مسایل الهیه بر سبیل طلب وتعلم ونه بر سبیل افاده وتعلیم ظاهر نشده
ونیز بحثی از امور متعلقه بنبوت ورسالت تحدث وتکلم ننموده ودر زبان مبارکش
جاری نشده ودلیل برین آنست که اگر چنین بودی لقالت القریش افنیت عمرک
فی التدبر والتامل وتحصیل هذه الکمالات حتی قدرت الآن علی اظهارها وچون احدی
در این طعن نکرد ظهر انه علیه السلام ما کان شارعا قبل اظهار النبوة فی شیء من هذه
العلوم ومعلوم انه من انقضی من عمره اربعون سنة ولم یخض فی شیء من العلوم ثم
خاض فیها دفعة واتی بکلام عجز الاولون والآخرون عن معارضته والاتیان بمثله
فصریح العقل یشهد بان هذا لا یکون الا علی سبیل الوحی والتنزیل سیوم حمل اعبای
رسالت واثقال نبوت وتحمل متاعب ومشاق دعوت وصبر بر ایذای قوم واستمرار
برین بحیث لم یتغیر من المنهج الاول ولم یظهر فی عزمه فتور ولا فی اصراره قصور
ثم انه لما قهر الاعداء ووجد العسکر العظیم والانصار والاولیاء وملک الدولة
القاهرة والسلطنة الظاهرة الزاهرة ونفذ حکمه وامره فی الاموال والانفس بقی
علی منوال الاول من الزهد فی الدنیا والاقبال علی الآخرة والعقبی وبدیهة
عقل حاکمست که مثل این امور میسر نتواند بود مگر برای امری عظیم که بغایت اهم واعظم
از مطالب ملک وسلطنت واغراض جاه وشوکت باشد چهارم اجابت دعوات
پنجم اخبار بمغیبات واین هر دو از مرتبه عد واحصا افزونست واز طریقه ضبط وحصر بیرون

چنانکه از کتب تفاسیر تفاصیل آن مسطور است و در میان اهل سیر و تواریخ
حکایات آن مشهور است ششم اخبار بورود و بشارت بمقدم شریفش در کتب سماویه
وصحف الهیه کالتوریة والانجیل والدلیل علیه انه ادعی ان ذکره موجود فی التوریة
والانجیل قال تعالی الذین یتبعون الرسول الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة
والانجیل وقال تعالی حکایات عن المسیح ومبشرا برسول یاتی من بعدی اسمه احمد وقال
یا اهل الکتاب لم تکفرون بآیات الله وانتم تشهدون وقال الذین آتیناهم
الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم وکان کما اخبر والا فلو کان کاذبا لاظهر کذبه
اهل الکتابین لشدة حسدهم علیه وعنادهم معه و نیز اگر دروغ بودی ادعای آن
منافی غرضش بودی چه اهل کتاب هرگاه دعوی او را در کتاب خود نیابند کان
اعظم ذلک من المنفرات لهم عن قبول قوله ولا یلیق بالعاقل الاقدام علی فعل
یناقض غرضه ویمنعه عن مطلوبه و شک نیست و نزاعی نه که آن حضرت عاقلترین
ناس بود و حاذق ترین مردم بر مصالح و مفاسد غرض و مطلوب پس چگونه اقدام
بر چنین امری که منافی غرض اوست مؤدی واما النصوص واردة در کتب انبیاء
متقدمین که منقول شده بعربی فمن التوریة ماجاء فی السفر الخامس جاء الله من
طور سینا واشرق من سعیر واستعلن من جبال فاران و مراد جبارات از
انزال توریة بر موسی در طور سینا وانزال انجیل بر عیسی در سعیر که مسکن وی
بوده وانزال قرآن بر محمد صلی الله علیه وآله بمکه فان فاران فی طریق مکة قبل
العدن بمیلین ونصف وما جاء ایضا فی السفر الخامس انه تعالی قال لموسی انی مقیم
لهم نبیا من بنی اخوتهم مثلک واجری قولی فی فیه ویقول لهم ما امره به و ظاهر
که مراد از بنی اخوة بنی اسرائیل که از اولاد اسحق اند بنی اسمعیل خواهد بود که قبایل
عرب اند پس نتواند بود که مراد عیسی یا یکی از انبیای بنی اسرائیل باشد بلکه نتواند بود

مگر محمد صلی الله علیه وآله وما جاء فی السفر الاول انه تعالی قال لابرهیم ان هاجر
تلد ویکون من ولدها من یده فوق الجمیع وید الجمیع مبسوطة الیه و ظاهر است که مراد
محمد است صلی الله علیه وآله چه هاجر مادر اسمعیل است علی نبینا وعلیه السلام ومن الانجیل
ما ورد فی الصحاح الرابع عشر انی اطلب لکم الی ابی حتی یمنحکم ویعطیکم فارقلیطا لیکون
معکم الی الابد والفارقلیط روح الحق والیقین یعنی طلب میکنم از خدای خود برای شما فارقلیطا
را که شریعت او با شما تا ابد باشد و معنی فارقلیط کاشف الخفیات است و مراد
محمد است صلی الله علیه وآله وما ورد فی الخامس عشر فاما فارقلیط روح القدس الذی
یرسله ابی باسمی هو یعلمکم ویمنحکم جمیع الاشیاء وهو یذکرکم ما قلته لکم ثم قال وانی
قد اخبرتکم بهذا قبل ان یکون حتی اذا کان ذلک تؤمنوا به یعنی فارقلیط روح القدس
که میفرستد خدای من او را بنام من یعنی باسم نبوت تا تعلیم کند جمیع اشیاء را شما
و او یاد شما خواهد آورد گفته مرا و من پیش از آمدن او شما را خبر کردم تا چون بیاید
با و گروید و ایمان بیارید وما ورد فی السادس عشر اقول لکم الآن حقا یقینا ان
انطلاقی عنکم خیر لکم فان لم انطلق عنکم الی ابی لم یاتکم الفارقلیط وان انطلقت
ارسلته الیکم یعنی رفتن من از پیش شما بهتر است برای شما که اگر من نروم بسوی
خدای خود نخواهد آمد فارقلیط نزد شما و من میروم تا بفرستم او را بشما قال اذا جاء
روح الحق والیقین یرشدکم ویعلمکم ویدبر لکم جمیع الخلق لانه لیس یکلم بدعة من
تلقاء نفسه یعنی هرگاه بیاید روح حق و یقین که فارقلیط است ارشاد و تعلیم شما خواهد
کرد و تدبیر خواهد کرد شما را الجمیع خلقهای نیکو بنا برانکه از پیش خود نمیگوید بلکه
هرچه گوید از جانب خدا گوید ومن الزبور ما ورد تقلد ایها الجبار السیف فان ناموسک
وشرائعک مقرونة بهیبة یمینک وسهامک مسنونة والامم یخرون تحتک یعنی شمشیر بر
بند ای صاحب عظمت و جبروت بنا برانکه شریعت تو مقرونست بهیبت دست راست

تو و سهام تو تیز کرده شده اند و جمیع امم در تحت حکم تو جاری خواهد شد و ما قال
داود اللهم ابعث جاعل السنة حتی یعلم الناس انه بشر یعنی حضرت محمد را صلی الله علیه
و آله تا بدانند که عیسی بشر است نه اله و در شرح مقاصد از تلخیص محصل نقل کرده که
و امثال هذا کثیر فی کتب الانبیاء و المتقدمین یذکرها المصنفون الواقفون علی کتبهم و
لا یقدر المخالف علی دفعها او صرفها الی ملک او نبی آخر و لا الی کتمها یعنی مانند آنچه ذکر
کردیم در کتب انبیای متقدمین بسیار است و بحدیست که مخالف قادر بر دفعش نیست و
تاویل آن به پادشاهی یا پیغمبری دیگر نتواند کرد و کتمان آن نیز نتوان نمود و الحمد لله علی
ظهور الحجة و بالجملة کان علیه و آله السلام مستجمعا للغایة القصوی من الصدق و الامانة و
العفاف و الشجاعة و الفصاحة و السماحة و الزهد و التواضع لاهل المسکنة و الشفقة
علی الامة و المصابرة علی متاعب الرسالة و المواظبة علی مکارم الاخلاق و قد بلغ
النهایة فی العلوم الربانیة و المعارف الالهیة و تمهید المصالح الدینیة و الدنیویة و کان
مجاب الدعوات مطلعا علی المغیبات و چون بر مجموع مقدمات مذکوره مطلع شدی
قادر شوی بر تقریر و تحریر شش دلیل از ادله اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
الاول انه علیه السلام ادعی النبوة و اظهر المعجزة اما ادعای نبوت فبالتواتر و الاتفاق و اما
اظهار معجزات را که ظاهر شده و ثابت گشته و اما بر حکمای محققین و علمای محصلین که
عالمند بعلوم عقلیه و اصول معارف یقینیه بسبب وجود معجزه قرآن مجید بمجرد الاشتمال
علی اصول التوحید و حقایق المعارف بما لم یبلغ الی ادنی درجته لا فلسفة الفلاسفة الناقصین
و لا مشاهدة العرفاء اللاحقین فضلا عما اذا انضم الیه ما ردعی فیه من الحقایق الادبیة
و الدقایق العربیة چه نزد ایشان اعجاز قرآن بسبب اشتمال اوست از اصول توحید
و حقایق معارف قدری اگر رسیده است بادنی مراتب آن حکمت فلاسفه اولین و
معرفت مشایخ آخرین با بلوغ ایشان باقصی مراتب فکر و نظر و بیان و وصول ایشان باعلی

مدارج شهود و کشف و عرفان بی آنکه ملاحظه کرده شود با اشتمال بحقایق و دقایق علوم
عربیه که فصاحت فصحای عرب با کمال مهارت در فنون بلاغت بدرجه از درجات او
نرسیده یعنی در اعجاز قرآن اشتمال بر حقایق و معارف کافیست نزد حکما و عرفا و همچنانکه
اشتمال دقایق عربیت کافیست نزد سایر علما چه جای آنکه اعتبار کرده شوند کلا
الاشتمالین با هم و اما بر جمهور بسبب ما تواتر من انه صلی الله علیه و آله ادعی النبوة
و اظهر المعجزة مثل شق القمر و حنین الجذع و تسبیح الحصاة و اشباع الخلق الکثیر من
الطعام القلیل و نبوع الماء من بین اصابعه الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما
بین الناس مشهور چه جمهور چون عارف بحقایق علوم حکمیه و دقایق فنون عربیه نیستند
پس قرآن معجزه برای ایشان نتواند شد بلکه برای ایشان معجزه امریست که متواتر است
بالمعنی اعنی مطلق معجزه نمودن در ضمن قضایای مشهوره و قضایای مذکوره اگر چه هر یک
منقول باخبار آحاد است اما قدر مشترک بین الجمیع که مضمون جمله مذکوره است متواتر
است و نیز معجزه قرآن دلیل برای جمهور تواند شد اما نه از سبیلی که برای محققین
از خواص شده بلکه بنا بر آنچه متواتر شده و تحدی آنسرور بقرآن یعنی در معرض معارضه
در آورده جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای بالغ در فصاحت را من العرب العرباء
و المهرة الادباء مع کثرتهم کثرة الرمال و شهرتهم بغایة العصبیة و الحمیة الجاهلیة
و تهالکهم علی المباهات و تمادیهم فی المباراة فعجزوا عن الاتیان بما یساویه او یدانیه
و لو باقصر سورة حتی آثروا المقارعة بالسیوف علی المعارضة بالحروف و بذلوا المهج
و الارواح دون المدافعة بالرماح فلو قدروا علی المعارضة لعارضوا و لو عارضوا لنقل الینا
الناقلون لتوفر الدواعی علی نقل امثالها و عدم الصوارف عنه فی حال من
احوالها یعنی فصحای زمان رسالت همگی کامل در بلاغت بودند و بالغ باقصی مراتب
فصاحت پس اگر قدرت بر معارضه داشتندی مقابله بسیوف را بر معارضه بحروف اختیار

نکردندی وحال آنکه معاندان بر معارضه اختیار کرده بهلاکت رسیدند و تر اگر معارضه
واقع شده بودی هرآینه منقول میشد و خبر آن بما میرسید بنابر آنکه دواعی بر نقل
امثال این بسیارات وحال آنکه معارضه اصلا منقول نشده پس معارضه واقع نشده
باشد بنابر عجز ایشان و ثابت شد مراد از معجزه و این عمده دلیلهاست که موجب الزام و اسکات
خصمات بلا شبهه دلیل دویم مجمع بودن در آنحضرت اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده
و سیر رضیه و آداب مرضیه و کمالات جلیه من العلمیة والعملیة و محاسن نفسیه و بدنیه و محامد
نسبیه و حسبیه بنحوی که جزم کند عقل بامتناع اجتماع آن مگر در نبی دلیل سیوم هر که
نظر کند در آنچه مشتملست بر و شریعت مطهره او مما یتعلق بالاعتقادات والعبادات
والمعاملات والسیاسات والآداب والسنن و بداند آنچه در آنهاست از دقایق حکم و حقایق
مصالح ضروریه نافعه در معاش و معاد هرآینه شک نکند در آن که امور مذکوره نتوانند بود
مگر بوضع الهی و وحی سماوی دلیل چهارم آنحضرت با کمال ضعف در احوال و غایت فقر
در اموال و قلت اعوان و ندرت انصار و خلاف بر جماعت بمحاربه و منازعه و مخاصمه و
مجادله جمیع اهل عالم و سکان ارض چه آحاد و چه اوساط و چه اکاسره و چه جبابره و جهلا
شمرد آرای همه را و سفاهت داشت اخلاق و عادات جمیع را و درآمد در صدد ابطال همه ملتها
و هدم و خرابی جمیع دولتها و ظاهر و غالب شدن دین او بر جمیع ادیان و افزود بمرور
اعصار و تمادی ازمان و منتشر گشت در اقطار عالم و شایع گردید در میان جمهور بنی
آدم و کافه اعادی و عامه دشمنان با کثرت عدد و فرط شوکت و حمیت در صدد منازعت
و مخاصمت با او درآمده و غایت مجهود و نهایت مقدور مبذول داشتند و قادر نشدند
بر اطفای پرتوی از انوار و اخماد شراره از نارش فهل یمکن ان یکون ذلک الا بعون
الهی و تایید سماوی دلیل پنجم چون ثابت شد مطلقا صحت نبوت و وجوب بعثت
بحسب ضرورت و حاجت و زمان ظهور آن حضرت زمانی بود که مردم در آن زمان محتاج ترین

زمانها بودند الی وجود نبی یهدی الی الصراط المستقیم و یبین سنن العدل والدین القویم
و ینظم الامور و یضبط حال الجمهور چه آن زمان زمان فترت رسل و تطرق سبل بود و
انحراف ملل و اختلال دول و نیران ضلال مشتعل و مردم بامور باطله مشتغل چه
شغل عرب عبادت اوثان بود و کار عجم تعظیم نیران و سعی ترک تخریب بلاد بود
و تعذیب عباد و عمل هند عبادت بقر و سجود شجر و حجر یهود بر جحود بودند و
نصاری حیاری و سایر فرق در بوادی ضلال و جمهور امم در اودیه خیال فهل یلیق
بحکمة الملک الحق المبین ان لا یرسل رحمة للعالمین ولا یبعث من یجدد امر الدین و
بل ظهر احد یصلح لهذا الشأن و یتیسر له التبیان الا محمد بن عبدالله خاتم النبیین
و سید المرسلین صلوات الله و سلامه علیه و علی عترته الطاهرین دلیل ششم چون
نبوت انبیای سابقین ثابت بود و کتب منزله بر ایشان صحیح و در آن کتب خبر داده
شده بوجود پیغمبر متصف بصفاتی که مجتمعست در آنحضرت و آن انبیا مژده داده اند
بقدوم رسول موصوف باوصافی که ثابتست در آن سرور پس ثابت شد صحت
نبوت آن سرور علیه و آله الصلوة والسلام و این ادله خمسه از جمله دلایل اقناعیات
که موجب ازدیاد قوت یقین است و شیخ ابو علی در جواب متفلسفی منکر ثبوت
نبوت که نبوت را امری محال میدانسته رساله نوشته و در آنجا اثبات صحت
رسالت و ثبوت نبوت کرده میگوید چون ثابت شد امکان نبوت و وجوب وجود
انبیا پس اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله بنابر ظهور امر و وضوح حال او
محتاج به بیان نیست **فصل چهاردهم از باب دوم از مقاله سیوم در معنی ضروری
دین و بیان ادله سمعیه** بدانکه مراد از ضروری دین حکمیست که بعد از ثبوت دین ثبوت
آن حکم و کونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب الصلوة الخمس الیومیة و مثل
عدد رکعات کل واحدة منهن و مثل وجوب الطهارة للصلوة لا الغسل للصلوة

الی غیر ذلک پس لامحاله این حکم بمنزله جزو مقوم دین باشد و یا بمنزله لازم وی پس انکار
ضروری دین انکار دین باشد بنا بر آنکه مستلزم اوست چه نفی جزو و لازم مستلزم
نفی کل و ملزوم باشد و ضروریات دین در علوم شرعیه بمنزله بدیهیات اولیه
باشد در علوم عقلیه و همچنانکه منکر بدیهیات باشد سوفسطائیه خارجست از فطرت
عقل منکر ضروری دین نیز خارجست از فطرت دین لهذا تکفیر منکر ضروری دین
واجبست و حصر ضروریات دین بنظر نرسیده که کسی کرده باشد و چنانکه بسیاری
از احکام بدیهیه باشد که عقل غافل باشد از بدیهی بودنش بنا بر عدم التفات نفس
بسوی آن و عدم ملاحظه آن با جهت که بدیهیست یا نظری و گاه باشد که از روی غفلت
انکار آن نیز کند و چون همیشه بر آن کند و رجوع بنفس خود من حیث العقل کند
و ملتفت الیه شود جزم حاصل شود و ببیند همچنین که کثیری از ضروریات دین تواند
بود که مغفول عن کونه من ضروریات الدین باشد و چون رجوع بخود من حیث
الدین کند معلوم شود ضروری بودنش و بنا بر این حصر ضروریات دین خالی از صعوبت
نیست و من در خاطر دارم که هر گاه توفیق الهی مساعدت نماید رساله علیحده در این
باب بنویسم انشاء الله تعالی و چون این مقدمه دانستی بدانکه ادله سمعیه بر دو گونه است
قطعیه و ظنیه و مراد از قطع در مسایل سمعیه غیر قطعیت در ادله عقلیه چه مراد از قطع
در ادله عقلیه آنست که افاده کند جزم بثبوت مدلول را در نفس الامر و مراد از قطع
در ادله سمعیه آن که مفید جزم باشد بثبوت مدلول در دین اگر چه ثبوت در
دین مستلزم باشد ثبوت در نفس الامر را لیکن بواسطه ثبوت دین و قطع
عقلی آنست که مستلزم ثبوت نفس الامری بیوساطت ثبوت دینی باشد و از آنچه
گفتیم ظاهر شد مفهوم دلیل عقلی و دلیل سمعی نیز چه دلیل عقلی آنست که دلالت کند
بر ثبوت مطلوب بیوساطت سمع پس باید که جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی آنست که

وظنیه

دلالتش

دلالتش بواسطه سمع باشد اعم از این که جمیع مقدماتش سمعی باشد یا بعضی سمعی و
بعضی عقلی پس دلیل سمعی قطعی آنست که مقدمه سمعیه که در و ماخوذ باشد یا ضروری
دین باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه قطعی عقلی آنست که جمیع مقدماتش ضروریات
باشد یا منتهی بضروریات و دلیل سمعی ظنی آنست که یکی از مقدمات سمعیه اش
نه چنین باشد چنانکه دلیل عقلی ظنی آنست که یکی از مقدماتش نه ضروری باشد و
نه منتهی بضروری بلکه مسلمی یا مشهوری یا امثال اینها باشد و باید دانست که دلیل عقلی
آنست که جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی آنست که یا جمیع مقدماتش سمعی باشد و یا بعضی
سمعی و بعضی عقلی و قسم اول اعنی آنکه جمیع مقدمات سمعی باشد متحقق نتواند بود چه
دلیل سمعی لامحاله موقوفست بر علم بصدق رسول و این علم حاصل نتواند شد مگر از راه
عقل و الا دور لازم آید پس لا اقل از جمله مقدمات دلیل سمعی علم بصدق رسولست که
نیست مگر عقلی و دلیل سمعی یا لفظی باشد و یا نه مشهور بدلالات لفظیه و خلاف کرده اند
که دلالات لفظیه قطعی تواند بود و یا نه جمعی بر آنند که دلیل لفظی مفید قطع و یقین نتواند بود
بنا بر آنکه دلالت لفظی موقوفست بر ده مقدمه ظنیه و موقوف ظنی نتواند بود مگر
ظنی اول معرفت لغات که منقولست بخبر آحاد که نیست مگر مفید ظن دویم معرفت نحو
و نحو منقسم شود باصول که منقولست بخبر آحاد و فروع که ثابتست بقیاس و هر دو نیستند
مگر مفید ظن سیوم علم بعدم اشتراک لفظی چهارم علم بعدم تجوز پنجم عدم حذف
و اضمار ششم عدم تقدیم و تاخیر هفتم عدم مخصص هشتم عدم ناسخ نهم عدم معارض
نقلی دهم عدم معارض عقلی و جمیع این عدمات مظنونست چه مستند نیستند مگر بر عدم
وجدان و عدم وجدان دلالت قطعی نکند بر عدم وجود و جوابش آنست که دلالات ظنیه گاه باشد
که مقترن شود بقراین و احوالی که معلوم باشد یا بتواتر و یا بعقل و چون مقرون بقراین
معلومه قطعیه باشد لامحاله مفید قطع تواند شد پس حق آنست که دلیل لفظی قطعی

تواند بود و چون اجمالاً دانستی بدانکه اجماع از ادلهٔ سمعیه است چه مراد از اجماع اتفاق اهل
حل و عقد است از دین بر امری از امور متعلقه بدین و خلافست درین که حجیت
اجماع چیست امامیه برآنند که وجه حجیت اجماع وجوب دخول قول معصوم است که خالی نیست
خلو زمان ازو در اقوال مجمعین پس بنابر مذهب امامیه اجماع از ادلهٔ سمعیه قطعیه باشد
چه قول معصوم مفید قطعیت لامحاله و مخالفین امامیه برآنند که حجیت اجماع بنابر امتناع
اتفاق امت بر خطا و اکثر مستند درین امتناع باخبار آحاد داله بر عدم اتفاق امت
بر خطا و بعضی نیز امتناع مذکور را عقلی دانسته پس بنابر مذهب اکثر اجماع دلیلی قطعی نتواند
بود چه مستند اجماع با آنکه خبر آحاد است دلالت بر امتناع بر اتفاق ندارد و خبر [illegible] تواند بود
که عدم اجماع بنابر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه برآنند پس مستند اجماع مفید ظن ضعیفی
بیش نبود پس چگونه اجماع قطعی تواند بود و اما مذهب قائلین بامتناع عقلا [illegible]
ضعیفست چه ظاهر است جواز اتفاق جمیع عقلا بر خطا در حکمی که نظری باشد و ظاهرا
این قایل اشتباه کرده اجماع را بتواتر و بالجمله اجماع نزد مخالفین امامیه از ادلهٔ قطعیه نتواند
بود و از جملهٔ ادلهٔ سمعیهٔ قطعیه کتاب و سنت متواتره است هر گاه نص باشند مثل فاغسلوا
وجوهکم و مثل انت خلیفتی من بعدی و مراد از نص آنست که قطعی الدلاله باشد بر معنی
مراد مانند لفظ ارض و ماء و اما اگر ظاهر الدلاله باشند یعنی احتمال غیر معنی مراد نیز باشد
اما بر سبیل مرجوحیت مانند سماء چه اطلاقش بر سحاب نیز و بر سقف نیز میکنند پس اگر مشتمل
بر طلب یا ترک باشد از مکلفین قطعی تواند بود بضم مقدمهٔ خارجیه طلب کردن حکیم بخطاب
چیزی را که خلاف ظاهر خطاب باشد قبیحست عقلا و اگر مشتمل نباشد بر طلب یا ترک
قطعی نتواند بود و انزلنا من السماء ماء چه میتواند بود که مراد از سماء معنی ظاهری باشد
و مراد از انزال خلاف ظاهر یعنی تقدیر اسباب نزول و یا مراد از انزال معنی ظاهر باشد
و از سماء خلاف ظاهر ای من السحاب و از مقولات اکثر متشابهات واقعه در قرآن مجید

بر مجمعین

باشد

شد

دواز

و تواتر از آنکه قطعیه عقلیه است نه سمعیه بلکه طریق ثبوت ادلهٔ سمعیه است و بعضی
تواتر دانسته شد فصل یازدهم از باب دوم از مقالهٔ سیوم در ذکر بعضی از خواص
پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و بیان جواز نسخ و فرق میان نسخ و بدا و تحقیق مسئلهٔ بدا بدانکه
مراتب نبوت و حجیت که مشتمل باشد بر مرتبهٔ خاتمیت که بالاترین مراتب است و این
مرتبه مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه و آله و ثبوت این مرتبه برای آنحضرت از ضروریات
دین آنحضرت و در مرتبهٔ ثبوت دین آنحضرت و نیز نص قرآن مجید دالست بر آن و
هو قوله تعالی و لکن رسول الله و خاتم النبیین و ثبوت این خاصه برای آنحضرت مستلزم
ثبوت دو خاصهٔ دیگر است یکی وجوب انقطاع وحی و نبوت بعد از آنحضرت و دوم
شمول و عموم شریعت مطهرهٔ وی مر جمیع مکلفین را و منسوخ شدن جمیع ملل و
شرایع سابقه بشریعت وی و ثبوت این هر دو خاصه نیز از ضروریات دین است و نیز
نص و ما ارسلناک الا کافة للناس دلیلست بر ثبوت خاصهٔ اخیره و شبههٔ یهود بر
امتناع نسخ بلزوم قبح اعمال شریعت منسوخه بر تقدیر اشتمال بر مفسده و قبح ابطال آن
بر تقدیر اشتمال بر مصلحت و تمسک ایشان بقول موسی علی نبینا و علیه السلام که تمسکوا
بالسبت ابدا در نهایت وهنست اما اول بنابر جواز تغیر مصالح و مفاسد بقیاس
اشخاص و ازمان و اما ثانی بنابر عدم ثبوت نقل و بنابر قبول تاویل بر تقدیر ثبوت
چنانکه در سرمایهٔ ایمان تفصیل مذکور شده و اینجا حاجت بتطویل نیست لیکن
درین مقام شبههٔ دیگریست که واجبست دفع آن و تقریرش آنست که اگر جائز باشد
نسخ لازم آید بدا چه نسخ ابطال حکمت ثابت که اگر ناسخ نمیبود ثبوتش باقی میبود
مثلا هر گاه شارع واجب کرده باشد صوم عاشورا را بطریق عموم در اوقات و در ثانی
الحال نسخ آن کند پس صوم عاشورا مطلوب بوده در زمان ظهور ناسخ و بعد از آن نیز
و بظهور ناسخ طلب مذکور مرفوع شده بسبب اشتمال بر مفسده مثلا و آن مفسده اگر

وقت ایجاب صوم مذکور بنوعی که شامل زمان نسخ نیز باشد معلوم باشد ایجابش قبیح
باشد واگر در انوقت مفسده معلوم نبود و در زمان نسخ معلوم شده لازم آید
بداء بمعنی ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد و نظر بواجب الوجود ممتنع موجب احکام
شرعیات روا نیست وجوابش آنست که ایجاب صوم با علم بعدم مصلحت صوم در
زمان ثانی گاهی قبیح نمیشود که مصلحت منحصر نمیشود در صوم و لازم نیست چه گاه
باشد که مصلحت منوط باشد بتهیه و عزم بر صوم و بالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل بر مصلحت
تواند بود که عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحتی اقوی از مصلحت فعل
باشد پس قبح ایجاب لازم نیاید و ازین باب است امر ابرهیم علیه السلام بذبح اسمعیل علی نبینا
و علیهما السلام و نسخ آن بفدیه و گاه باشد که در جواب این شبهه گویند که بدا در نفی
لازم آید که نسخ قبل از اتیان بمامور به مطلقا صادر گردد و اما اگر بعد از اتیان بمامور به
واقع شود ولو مرة واحدة بدا لازم نیاید و فرق میان بدا و نسخ همین باشد و بنا
برین جواب امر بذبح اسمعیل را تاویل کنند بامر بمقدمات ذبح تا بدا لازم نیاید و از آنچه
ما گفتیم فساد این جواب بغایت ظاهر است چه ایجاب نظر بفرد غیر ماتی به که حکم وجوب
در باب او منسوخ شده چون محقق بوده پس بدا نظر بان فرد لازم آید و اتیان بعد
سابق رفع قبح ایجاب این فرد نکند پس تحقیق آنست که اتیان بفعل مامور به در زمان
بعد مقصود آمر در وقت صدور امر نیست و مع ذلک تعمیم امر بحسب اوقات و تاخیر
مخصص ناسخ تا وقت ظهور نسخ بنا بر آنست که مکلف را عزم بر امتثال مصلحتی است که
بدون آن حاصل نتواند شد و چون زمان خلو فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخ است
در رسد ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای حکم و انتفای مصلحت و بدا اصلا متصور
نشود و باید دانست که بدا در احکام یعنی ظهور وجهی از وجوه مصالح یا مفاسد در
حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده باشد بر حاکم حکیم روا نیست بنا بر آنکه مستلزم جهل است

وثبوت جهل برای واجب الوجود ممتنع و بدا با این معنی است که مشتبه میشود و نسخ با او
اما بدا در افعال یعنی ظهور وجود داعی بر فعل بعد از آنکه موجود و ظاهر نبوده باشد
با این معنی که اسباب و علل بنحوی نباشد که متادی بوجود آن فعل شود هر آینه جایز است
و بدای با این معنی است که امامیه قایلند بان و احادیث ائمه طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین ناطق است بر آن بنحوی که قابل تاویل نیست اگرچه بعضی از علمای ما رضوان
الله علیهم بنا بر عدم تفطن بوجه تحقیق آن و یا بنا بر صعوبت تقریر آن بنوعی که رفع تشکیک و
تشنیع مخالفین تواند کرد بتجشم تاویل و بعضی دیگر انکار آن نموده اند و علمای مخالفین
سیما امام فخر رازی در بعضی از کتب خود مبالغه عظیم در تشنیع امامیه در اثبات
بقول بدا کرده و نسبت اختلاف بایشان در اسناد این قول بائمه طاهرین داده
و ما بفضل الله و کرمه بانچه تمهید کردیم طریق تفصی ازین تشنیع را که مبنی بر سوء فهم
مرام و قلت تامل و تدبر در مقامات ظاهر ساختیم بنحوی که اگر اکتفا بهمین کرده
آید هر آینه محقق فطن را کافی باشد لیکن بجهة زیادتی استظهار اول اثبات
وجوب بدا کرده بعد از آن بیان کیفیت وقوع آن نماییم پس گوییم اگر در عالم دعایی
مستجاب تواند شد واجبست قول ببدا چه مراد از اجابت نیست مگر ترتب وجود
مطلوب داعی بر دعای وی بنحوی که اگر دعا نمیبود موجود نمیشد بنا بر آنکه
اسباب بنحوی نیست که متادی بوجود آن تواند شد و عدم ترتب اسباب
بنحو مذکور نیست مگر بنا بر عدم داعی بر وجود آن مطلوب و بسبب دعای داعی
متحقق شود و مراد از بدا در این مقام نیست مگر ظهور داعی بر فعلی که اسباب متادی
بوجود او متحقق نباشد لیکن امکان اجابت دعا از ضروریات دین است
پس وجوب بدا ثابت باشد و اما بیان کیفیتش پس اعتقاد انستی که تاثیر سماویات
از حدوث حادثات درین عالم بر دو گونه است یکی بمشارکت امور ارضیه و دیگری با

بشارکت امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سایل که موجب آن شود که نفوس فلکیه
که وسایط فیض الهی اند درین عالم و عالمند بوجوه مصالح و جهات خیر چون مطلوب
سایل را موافق مصلحت دانند اراده وجود آن کنند و بمحض تصور و اراده ایشان
باذن الله تعالی بوساطت اسباب عادیه صورت آن مطلوب در ماده موجود گردد
و دانستی که صور جزئیات حاضره و مستقبله از طریق علم باسباب و علل متأدیه بوجود
آنها مرتسمند در نفوس فلکیه و جزئیاتی که وجه ارتسام صور آنها قبل از وجود در
نفوس فلکیه جزئیاتیست که اسباب وجود آنها از قسم اول باشد اعنی بمشارکت امور
سانحه ارضیه و اما جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم دویم اعنی بمشارکت سوانح ارضیه
باشد وجه نیست که صور آنها قبل از وجود مرتسم در نفس فلکی باشد بنابر آنکه از جمله
اسبابش اموریست که داخل نیست در سلسله اسباب ظاهره مستقره بلکه منوط است
باراده حیوانیه که سانح گردد مثلا هرگاه اسباب ظاهره مقرره تقاضا کند عروض مرضی را
بر مزاج زید که موجب هلاک او شود صورت این مرض و صورت هلاک زید مرتسم باشند
در نفس فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود که وقت عروض مرض دعا و تضرع
و مانند آن از مریض یا غیر مریض صادر شود که موجب شفا و زوال مرض وی گردد و صورت
شفایش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه اگر باشد بطریق احتمال و
شرطیه باشد و اسباب که متادی شود بصدور داعیه دعا از مریض اگرچه مشتد است
با اسباب سماویه لیکن سببش صدور داعیه بمشارکت نفس داعی باشد چنانکه
در جمیع افعال ارادیه عباد پس آن اسباب بی انضمام حالت نفسانی داعی موجب اراده
دعا نشود چنانکه در دفع شبهه جبر دانسته شد و وجود داعی اگرچه مرتبطست باسباب
ظاهره مستقره لیکن علت مستقله صدور داعیه دعا نیست بلکه موقوف بمصادفت
امور خارجه و ظاهر است که مصادفت بحسب اتفاق باشد و امور اتفاقیه اگرچه

مستند نه بسلسله علل لیکن بالعرض نه بالذات و علم بعلت مستلزم علم معلولات
بالذاتست نه معلولات بالعرض و بالجمله این امور سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس
فلکیه بودن بطریق حتم و جزم لازم نباشد بلکه معلومیت این امور مخصوص واجب
الوجود است تعالی شأنه اما اجمالا و کلیا بعلمی که عین ذات اوست و بعلمی که قضای
کلی اوست و اما تفصیلا بعلم حضوری او بجمیع موجودات کلیه و جزئیه که مساویست نظر
بان علم حالت قبل از وجود و بعد از وجود و اینست علم اعنی باموری سانحه مراد از علم غیب که
مخصوص بواجب الوجود است پس امور سانحه داخلند در قضای علمی و وجودی
معا و در قدر وجودی که [illegible] خارج و لوح نفس الامر باشد و داخل نیستند در قدر علمی
که عبارتست از نفوس فلکیه و اینست مراد ازین که گفته اند که قضا قابل تغیر و تبدیل
نتواند بود بخلاف قدر که قابلست مر تغیر و تبدیل را اما قدر وجودی بنابر آنکه وجود کاینات
لا محاله کاین و فاسد است و اما قدر علمی بنابر امکان بدا چه در مثال مذکور مرتسم در
نفس فلکی صورت هلاک زید بود بمرض مذکور و حال آنکه آن صورت واقع نشد بلکه
خلاف آن بوقوع پیوست پس وقوع شفا را در مثال مذکور نظر باسباب ظاهره
مستقره که موجب هلاک زید بود لولا وقوع الدعا مثلا بدا گویند چه بدا ظهور امریست
که ظاهر خلاف آن بوده باشد و صورت شفا در اسباب و علل ظاهره و در
قدر علمی ظاهر نبود بلکه خلاف آن ظاهر بود و حال آنکه شفا واقع شد این بود
تحقیق مسئله بدا و جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه السلام در مناظره سلیمان
مروزی از امثله وقوع بدا این حکایت ایراد نموده که یکی از انبیای ماضیین وحی
آمد که پیغام ده بملک زمان که مدت سلطنت تو منقضی گردیده و نوبت انتقام از تخت
بتخته رسیده و مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد ملک از استماع این سخن متغیر
شده تضرع آغاز نهاد و خود را از سریر بزیر افکنده بر زبر خاک غلطیدن گرفت

وازحضرت باری بدعا وزاری مهلت میخواست که فرزندش در سن صبا بود و بسن بلوغ
ورشد رسد پس دعای وی مقرون بهدف اجابت شده مژده قبول دعوت وعطای
مهلت رسید و تامدت مطلوب زندگی یافت و پوشیده نماند که عد این حکایات
از امثله بدا بحث در انکه مراد از بدا اینست مگر معنیی که تقریر کرده شد و مؤید این
تحقیق بلکه نص درین از احادیث طاهرین بسیار است و من ذلک قول الصادق
ابی عبد الله جعفر بن محمد علیهما السلام ان لله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمها الا هو
ومن ذلک یکون البدا ومن ذلک قول ابی جعفر علیه السلام العلم علمان فعلم عند
الله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه وعلم علمه ملائکته ورسله فما علمه ملائکته و
رسله فانه سیکون لا یکذب نفسه ولا ملائکته ولا رسله وعلم مخزون یقدم منه ما
یشاء ویوخر منه ما یشاء وقوله علیه السلام من الامور امور موقوفة عند الله یقدم
منها ما یشاء ویوخر منها ما یشاء ومن ذلک قول ابی عبد الله علیه السلام فی قوله
تعالی یمحوا الله ما یشاء ویثبت فقال وهل یمحوا الا ما کان وهل یثبت الا ما لم یکن ودیگر
احادیث بسیار است که اینجا مقام ذکر آن نیست و در خاطر دارم که بمساعدت توفیق
رسالهٔ علیحده درین باب نوشته شود **فصل شانزدهم از باب دویم از مقاله سیوم در**
ذکر نوعی دیگر از امور متعلقه به نبوت و بیان قسمی دیگر از خصایص پیغمبر ما صلی الله علیه
وآله بدانکه فایده وغرض نبوت منحصر بدو چیز یکی حفظ نظام نوع انسان بر حسب
انسان اعنی نظامی که مشتمل بر خواص انسان وآثار انسانیت باشد چه بدون تحقق نبوت
ووجود عدل وسیاسات اگر چه نوع انسان را بقایی ممکنست اما نه بنحوی که انسان را
مزیتی بر سایر انواع حیوانات ثابت تواند شد بلکه بطریق وحوش وسباع از انواع
حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته که جماعتی که قابل عقد مدینه بر شرایط مدنیت نباشند
اگر چه مشترک باشند نوعی از اجتماع وتعاون بدون سیاسات ناموسیه وسنن

ثنویه فانه یتخیل علی جنس بعید الشبه من الناس عادم لکمالات الناس یعنی تحقیق که
تخیل کرده میشوند بر مثال نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید المشابهت است
با نوع انسان وفاقد باشند هر آینه مر کمالات انسانیه را وغرض دویم سیاقت افراد
انسانی بسوی خدای تعالی بتعلیم کردن اصول توحید وترغیب نمودن بتحصیل معارف
الهیه ومعالم حقیقیه وبتطهیر وتزکیه نفوس ناطقه از ادناس بشریه وعوایق
طبیعیه کما قال عز من قائل هو الذی بعث فی الامیین رسولا یتلو علیهم آیاته و
یزکیهم ویعلمهم الکتاب والحکمة وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین یعنی برانگیخت
درمیان اهل مکه رسولی بسوی جمیع ناس تا بخواند وبیاموزد بایشان آیات کتاب
الهی را وتعلیم کند بایشان طریق تزکیه وتطهیر نفوس ناطقه را بحکمت وآداب سنت
که مشتملست کتاب الهی بر آن وبتحقیق که ایشان پیش از بعثت این رسول که زمان
جاهلیت عبارت از آنست بودند در ضلالت بغایت ظاهر چه جمیع ناس در زمان
جاهلیت یا عابد اصنام بودند چنانکه عرب یا ارباب ملل و یا صاحب تحریف وتبدیع
مؤدی باشتراک یا ارتداد در دین چنانکه اهل ملل از یهود ونصاری وبالجمله جمیع
امور شرایع راجعست باین که غایت وجود نوع انسان که افضل انواع کائناتست
اوست وفایده اولی بالحقیقه خادم فایده ثانیه است پس هر شریعتی واجب الاشتمال است
بر دو گونه امور یکی امور متعلقه باصول توحید وتحصیل معارف که غایت حکمت نظریه است
ودیگری امور متعلقه بتهذیب اخلاق ورعایت قوانین سیاسیه که غایت حکمت
عملیه است وقسم اول ازین دو گونه امور مشترکست میان جمیع شرایع ونسخ وتبدیل را
در آن راهی نتواند بود وقسم دویم لا محاله مختلف شود بحسب اختلاف اوقات و
اشخاص ولهذا جمیع شرایع در اصول توحید ومعارف متفقند ودر خصوص عبادات و
آداب وعادات ووضع قوانین سنن وسیاسات مختلف این قسم دویم بنحوی که اشعار

بان عام و شایع تواند شد بین الناس محتاجست بدو چیز یکی بوضع و تعلیم و دیگری
باجرا و تنفیذ و فی الحقیقه مجموع این دو امر کار نبوت تمام شود و نظام گیرد و امر اول را
سیاست گویند و امر دوم را ملک و سلطنت یکی بجای زبان باشد سیاست حقیقیه را
و دیگری بجای دست و این هر دو امر در هیچیک از انبیای پیشین مجتمع نبوده و بهر پیغمبری
هر آینه محتاج بوده بپادشاهی و بعضی از انبیا مانند سلیمان علی نبینا و علیه السلام
اگرچه صاحب ملک بوده ولیکن صاحب وضع شریعت نبوده و مراد از نبوت در
اینمقام اعنی در مقابل ملک وضع و تعیین شریعت بلکه اجتماع امرین علی وجه الکمال
مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه و آله که خاتم الانبیاست و این خاصیت نیز
چون خاصیتین سابقتین از فروع و مقتضیات مرتبه خاتمیت است که مخصوص
آنحضرت است و بتر قسم اول از قسمین امور متعلقه بشریعت اعنی تعلیم اصول توحید
و معارف بر دو گونه است یکی تعلیم بروجه ظاهر و دیگری تعلیم بروجه تحقیق اول را
طریقه جدل گویند که علم کلام اوست و دوم را از زبان باصطلاح حکما و تعیین تعریف
شرع که علوم عقلیه یقینیه صرفه که موسومست بعلم حکمت و فلسفه نتیجه اوست و راه
ظاهر و راه باطن که ما در مقدمه کتاب بیان کردیم مراد از این دو طریق تواند بود
لیکن باعتباری دیگر ورای اعتبار مذکور در مقدمه و بالجمله هیچیک از انبیا
اند انبیا علی نبینا و علیه السلام سالک طریقه دوم در دعوت خلایق بسوی آن نبوده
بلکه دعوت ایشان منحصر بوده در طریقه اولی و لهذا اکثر کتب و صحف منزله ایشان
خالی بوده از آنچه قرآن مجید مشتملست بر آن از اصول توحید و معارف باتم وجوه
تحقیق و جهت سلوک طریقه دوم جماعتی دیگر بوده اند از خواص خلایق که بارشاد
انبیا خوض در آن نموده اند و این جماعت موسومند بحکما و فلاسفه اقدمین
و جمع میان ظاهر و باطن و جدل و برهان و حکمت و کلام مخصوص پیغمبر ماست صلی

الله علیه و آله بانمعنی که برای هر کدام طریقه علیحده مقرر نموده بلکه باین معنی
که سلوک طریقه واحده کرده جامع بین الطرق که هر کدام از آن بحسب مناسبت
خود انتفاع در طریقه خود یابند چنانکه محقق فطن را از تامل در آیات بینات
قرآن مجید حقیقت آنچه ذکر کردیم ظاهر تواند شد چه جمیع حقایق و معارف در او
بذکر تمثیل و ضرب امثال وارد شده که خواص از آن بتحقیق پی برند و عامه از تصور
مثال مطابق به پرتوی از جمال حقایق بهره ور گردند **فصل هفتم از باب دوم**
از مقاله سوم در ذکر طبقات انبیا و رسل و فرق میان رسول و نبی و امام و محدث
و اولو العزم و ذکر عدد انبیا و رسل و اولو العزم در کافی بروایت هشام بن سالم
و غیره آورده که قال قال ابو عبد الله علیه السلام الانبیاء و المرسلون علی اربع
طبقات فنبی منبأ فی نفسه لا یعدو غیرها و نبی یری فی النوم و یسمع الصوت و
لا یعاینه فی الیقظة و لم یبعث الی احد و علیه امام مثل ما کان ابرهیم علی لوط علیهما
السلام و نبی یری فی منامه و یسمع الصوت و یعاین الملک و قد ارسل الی طائفة
قلّوا او کثروا کیونس قال الله لیونس و ارسلناه الی مائة الف او یزیدون قال
یزیدون ثلثین الفا و علیه امام و الذی یری فی منامه و یعاین فی الیقظة
و هو امام مثل اولی العزم و قد کان ابرهیم علیه السلام نبیا و لیس بامام حتی قال الله
انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی فقال الله لا ینال عهدی الظالمین من
عبد وثنا او صنما لا یکون اماما و شرح این حدیث بنحوی که مفید مقصود درین
مقام باشد آنست که پیغمبران بر چهار طبقه اند اول پیغمبری که خبر داده شود بامور متعلقه
بخود تنها و نبوتش تجاوز نکند از نفس خود بدیگری دوم پیغمبری که نبوتش همان
منحصر در نفس خود باشد و مبعوث بدیگری نباشد لیکن بیند ملک را در خواب و
شنود آواز او را در بیداری نیز لیکن در بیداری مشاهده ملک نکند و بر او امامی باشد

یعنی تابع پیغمبر دیگر باشد چنانکه لوط نسبت بابرهیم علیه السلام و مراد از امامت آنست که
تابع دیگری نباشد و دیگران تابع او باشند و اینمعنی در اینجا نیز متحقق شود یعنی پیغمبری
که تابع پیغمبری دیگر نباشد امام باشد و ازین که اعتبار فرموده در طبقه دوم رؤیت
در منام و سماع کلام را ظاهر میشود اعتبار عدمش در طبقه اولی بقرینه مقابله پس اخبار
او بمجرد الهام باشد یا بسماع کلام لیکن در منام طبقه سیوم پیغمبری که مشاهده ملک کند و
سماع کلام در یقظه و منام کند و مبعوث بر دیگران نیز باشد خواه کم باشند و خواه
بسیار لیکن بر او امامی باشد یعنی تابع شریعت دیگری باشد مانند یونس علیه السلام که تابع
شریعت موسی علیه السلام بود و حق عز من قایل در قرآن فرموده وارسلناه الی مایة الف
او یزیدون یعنی یونس را فرستادیم بسوی صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام علیه السلام
میفرماید که آن زیاده سی هزار بودند طبقه چهارم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در خواب
و بیداری کند و امام نیز باشد مانند ابرهیم و سایر اولو العزم علیه السلام و حضرت میفرماید
که ابرهیم علیه السلام تحت نبی بود و امام نبود تا آنکه خدای تعالی فرمود که انی جاعلک للناس
اماما و در حدیثی دیگر آمده که خدای تعالی ابرهیم را علیه السلام تحت مرتبه بندگی داد و بعد
از آن مرتبه نبوت عطا نمود و بعد از آن مرتبه رسالت کرامت فرمود و بعد از آن
خلعت خلت در وی پوشانید و بعد از آن بمرتبه عظیم امامتش رسانید و بالجمله چون ابرهیم
مژده امامت یافت مسئلت نمود که از ذریت من نیز امام بگردان حق تعالی فرمود که عهد من
یعنی امامت بظالمان نمیرسد و حضرت میفرماید که یعنی هر که عبادت بت کرده باشد در
وقتی از اوقات قابل مرتبه امامت نیست و نیز مثل این حدیث و قریب باین از حضرت
امام محمد باقر علیه السلام و از جناب مقدس موسی علیه السلام وارد شده که قال قلت
اصلحک الله کیف یعلم ان الذی یری فی النوم انه حق وانه الملک وفی بعض النسخ انه من الملک
قال یوفق لذلک حتی یعرفه یعنی راوی گفت که پرسیدم از حضرت که چون معلوم میشود

آنرا که در خواب دید که آنچه دیده حقست و آنکه دیده ملکست یا آنچه شنیده از ملک حقست
فرمود که هر آینه موفق خواهد شد از جانب خدای تعالی در شناختن و دانستن این
و فی حدیث آخر واما المحدث فهذا الذی یحدث فیسمع ولا یعاین ولا یری فی منامه
یعنی محدث آنست که ملک حدیث با او کند و او شنود حدیث ملک را لیکن مشاهده
ملک نکند و در خواب نیز ملک را نه بیند و از مجموع آنچه مذکور شد ظاهر گشت که نبی
اعمست از رسول و رسول اعمست از اولو العزم پس هر که خبر داده شود از جانب
خدای تعالی بواسطه بشری نبی باشد خواه مبعوث باشد بغیره و خواه نه و خبر دادن
خواه بالهام باشد و خواه بوحی و مراد از وحی سماع کلامست خواه در یقظه و خواه
در منام و خواه با رؤیت ملک و خواه با عدم آن و رسول آنست که مبعوث بغیر باشد
خواه تابع پیغمبر دیگر باشد و خواه نه و اولو العزم آنست که مبعوث بغیر باشد و
تابع دیگری نباشد و اینمرتبه امامت باشد در پیغمبری و اولو العزم پنج تن باشند کما
روی فی الکافی عن ابی عبد الله علیه السلام سادة النبیین والمرسلین خمسة وهم
اولو العزم وعلیهم دارت الرحا نوح وابرهیم وموسی وعیسی ومحمد صلی الله علیه وآله
وعلی جمیع الانبیاء یعنی اعاظم و ائمه پیغمبران پنج تن بودند که اولو العزم بودند و بر
ایشان گردید آسیای نبوت یعنی ایشان بجای مرکز آسیای نبوت بودند چنانکه
اجزای آسیا بر دور مرکز گردد سایر انبیا بر دور ایشان میگشتند یعنی تابع ایشان
بودند و از ایشان مستفید میشدند و اما عدد انبیا ابن بابویه رحمة الله علیه در
کتاب اعتقادات امامیه صد و بیست و چهار هزار ذکر کرده و در شرح مقاصد
مذکور است از ابی ذر غفاری رضی الله عنه که گفت پرسیدم از پیغمبر صلی الله علیه و آله
که عدد انبیا چند بودند فرمودند مائة الف واربعة وعشرون الفا پس گفتم رسولان
چند بودند فرمود ثلثمائة وثلثة عشر جما غفیرا و بعد از آن نقل کرده از بعضی علما که اولی عدم

حصر است چه خبر واحد بر تقدیر اشتمال بر شرایط معتبره نیست مگر مفید ظن و آن مخالف
قول خدای تعالی است که و منهم من قصصنا علیک و منهم من لم نقصص یعنی قصص بعضی
از انبیا را بر تو خوانده ایم و بعضی دیگر را ذکر نکرده پس هرگاه خدای تعالی ذکر احوال بعضی
از انبیا نکرده باشد برای پیغمبر چگونه پیغمبر حصر عدد انبیا تواند کرد و جوابش آنست که
عدم ذکر قصص موجب عدم بیان عدد نیست پس حدیث منافی نص قرآن نباشد و نیز گفته که
حصر عدد بطریق ظن محتمل اثبات نبوت جمعی لیس منهم است اگر عدد انبیا در واقع
اقل باشد از عدد محصور و محتمل نفی نبوت او بعض من هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر هر تقدیر
مخالف واقع لازم آید و جوابش آنست که ثبوت بر سبیل ظن منافی نفی بر سبیل مرجوحیت
نیست و موافقت مظنون مخالفت مخالفت مرجوح نه **فصل هیجدهم از باب دویم از مقاله**
سیوم در ذکر اختلاف ناس در عصمت انبیا و ملایکه و اختلاف در تفضیل انبیا بر
ملایکه پیش از این دانسته شد وجوب عصمت انبیا و امت بعد از اتفاق در وجوب
اصل عصمت مختلفند در کیفیت آن و اختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه متصور شود
یکی در اموری که متصور شود اعتبار عصمت در آن امور دویم در زمانی که معتبر شود
وجوب عصمت در آن زمان پس درین مسئله دو مقامست مقام اول اموری که از جهت
اعتبار عصمت در آن امور و این بر چهار نوعست اول ما یتعلق بالاعتقاد و جمیع امت
متفقند در وجوب عصمت انبیا از کفر مگر طایفه از خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیا
کنند و هر ذنبی کفر دانند فهذا الطریق جوزوا صدور الکفر عنهم دویم ما یتعلق بالتبلیغ
و خلافی نیست در وجوب عصمت فیما یتعلق بالتبلیغ لا عمدا و لا سهوا و الا لم یبق
الاعتماد علی شیء من الشرایع کذا قال الامام وقال فی شرح المقاصد وقد جوزه
القاضی سهوا سیوم ما یتعلق بالفتوی و متفقند جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا
در فتوی عمدا لا سهوا اما بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند چهارم

متحمل

ما یتعلق بافعالهم و احوالهم و مختلف شده اند است درین نوع بر چند مذهب اول مذهب
حشویه که تجویز کنند تعمد صغیره و کبیره را بر انبیا دویم مذهب اکثر معتزله که تجویز کنند
تعمد صغیره را بشرطی که خسیسه نباشد مثل سرقه لقمه و التطفیف بحبه سیوم مذهب
حنابله که تجویز کنند صدور ذنب را بر سبیل خطا در تاویل لا بدون آن چهارم مذهب جماعتی
که تجویز نکنند صدور صغایر و کبایر را بعمد و تاویل لیکن تجویز کنند بر سبیل سهو و
نسیان و معاقب دانند انبیا را برین سهو و نسیان لما ان علومهم اکمل فکان الواجب
علیهم المبالغه فی التحفظ پنجم مذهب جمهور اشاعره که تجویز نکنند صدور صغایر و
کبایر را بر سبیل عمد لا علی سبیل السهو کما قاله الامام فی الاربعین و یا تجویز نکنند صدور
کبیره را لا عمدا و لا سهوا و تجویز کنند صدور صغیره را سهوا لا عمدا کما قاله شارح
المقاصد ششم مذهب امام الحرمین من الاشاعره و ابی هاشم من المعتزله که تجویز
صغایر عمدا نکنند هفتم مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور ذنب را مطلقا لا الکبیره
و لا الصغیره لا بالتعمد و لا بالتاویل و لا بالسهو و النسیان مقام دویم در زمان
وجوب عصمت امامیه برآنند که واجبست اعتبار عصمت از اول عمر تا آخر عمر و اکثر
اشاعره و کثیری از معتزله برآنند که مخصوصست بزمان نبوت فاما قبل البعثه فهی
غیر واجبه و چون اثبات وجوب نبوت و وجوب عصمت از طریق وجوب لطف
کرده شد و شک نیست که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است ادخلست در لطف بودن
و ادعی باتباع و عدم تنفر و تحقق عصمت بنحو مذکور لا محاله ممکنست لما عرفت من جهات
النبوه پس حق مذهب امامیه باشد فی کلا المقامین اعنی وجوب عصمت در تمام
عمر و در جمیع امور مطلقا سواء کان ما یتعلق بالاعتقاد او بالتبلیغ او بالفتوی او
بالافعال و الاحوال و نیز واجبست اتصاف نبی بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و
اطوار جمیله و نزاهتش از جمیع صفات نقص و اخلاق رذیله و عیوب و امراض منفره

لکون ذلک داعیا الی قبول اوامره ونواهیه والانقیاد له والتاسی فیکون
اقرب الی الغرض المقصود من البعث فیکون لطفا لا محاله واجبا لا یجوز علی الله تعالی
ترکه ودر وجوب اعتقاد اتصاف ونتزه مذکورین و وقوع خلافی معلوم نیست بلکه
بحسب ظاهر مسلم جمیع امتست واشاعره چون قایل بوجوب لطف نیستند استدلال
کرده اند بر وجوب عصمت انبیا باین دلیل که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا
لازم آید مفاسد چند که معلومست انتفای آن یا مطلقا ویا بنص واجماع اول وجوب
اتباع دویم رد شهادت سیوم وجوب منع وزجر لعموم ادله الامر بالمعروف والنهی
عن المنکر چهارم استحقاق عذاب ولعن وذم ولوم پنجم عدم استحقاق مرتبه نبوت
لقوله تعالی لاینال عهدی الظالمین چه مراد از عهد نبوتست یا امامت که دون نبوتست
ششم کونه غیر مخلصین لان المذنب قد اغواه الشیطان والمخلص لیس کذلک
لقوله تعالی لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین هفتم کونهم من حزب الشیطان
هشتم عدم کونهم مسارعین فی الخیرات معدودین عند الله من المصطفین الاخیار
اذ لاخیر فی الذنب ودلالت این ادله بر وجوب عصمت محل نظرات کما قال
فی شرح المقاصد چه وجوب اتباع فی غیر ما یتعلق بالشریعه وتبلیغ الاحکام
ممنوعست وشهادت مردود نیست مگر بکبیره یا اصرار بر صغیره من غیر انابه ورجوع
ولزوم زجر ومنع واستحقاق عذاب ولعن وذم ولوم نیست مگر بر تقدیر تعمد وعدم
انابت ومع ذلک فلا یتادی به النبی بل یبتهج ومجرد کبیره سهوا یا صغیره عمدا لا
یعد المرء من الظالمین ولا من الذین اغواهم الشیطان ولا حزب من الشیطان
ولا یخرج من المسارعین فی الخیرات ولا من المصطفین الاخیار سیما مع الانابت
وتر اشاعره را دلیلی بر وجوب اتصاف نبی بصفات کمال ونزاهت از عیوب وصفات
نقص نیست اگرچه از شروط نبوت شمرده اند واما جماعتی که واجب ندانسته عصمت

انبیا را علی الاطلاق بلکه تجویز کرده ذنب را مطلقا یا صغیره را عمدا استدلال کرده اند
بانچه مشتملست بر قصص انبیا که واقعست در قرآن مجید ویا منقول شده بروایات
از نسبت ذنب ومعصیت بانبیا واز ذکر توبه واستغفار که صادر شده از ایشان
وجواب گفته اند اشاعره بحمل کردن آنها بر صدور بر سبیل سهو ونسیان ویا
بر صدور قبل از بعثت وتردد امامیه بحمل کردن بر ترک اولی ویا برین که اشتغال
بفضول مباحات نسبت بانبیا چون اشتغال بسیاقت نظر بجا ومؤید این توجیه
مشهور است که حسنات الابرار سیئات المقربین در شرح مقاصد آورده که اگر سؤال
کنند که بسبب چیست که ذلات انبیا در قرآن مجید وارد شده بحیثیتی که با علی صوت
قرائت کرده میشود وهمه بر آن مطلع میشوند وحال آنکه حق سبحانه وتعالی ستار
وغفار است وامر کرده مارا بستر وخفا جواب گوییم که تا دلالت کند بر صدق ورا ستی
انبیا که ایشان تقصیر در تبلیغ نکرده اند وهرچه بر ایشان نازل شده اظهار آن کرده اند
اگرچه ذلات ایشان بوده باشد وتیز عبرتی باشد مر مهتان را وجهت که انبیا با
جلالت شان وعظم قدر وکثرت طاعت چگونه ملجا ومضطر میشدند بتضرع وتوبه
واستغفار بسبب اندک ذلتی که از ایشان صادر میشده این بود کلام در عصمت
انبیا اما ملایکه تر دمتکلمین که اجسام لطیفه اند قادر بر افعال شاقه وامتناعی نیست
در ایشان از دواعی شهوت وغضب بنا بر ظاهر آیات وجهت عصمت ایشان با جلال
کرده اند وظاهر عصمتش نیست بنا بر آیاتی که در قرآن مجید در مقام مدح وارد شده
مانند قوله تعالی بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول وهم بامره یعملون الی قوله وهم
من خشیته مشفقون وقوله تعالی وهم لا یستکبرون یخافون ربهم من فوقهم ویفعلون
ما یؤمرون وقوله تعالی لا یستکبرون عن عبادته ولا یستحسرون یسبحون اللیل والنهار
لا یفترون ودر احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین نصوص کثیره

وارد است بر عصمت ملایکه بنحوی که مفید یقین است و متمسک جماعتی که قایلند
بعدم عصمت ملایکه شبههٔ چند که اعظم آنها دو شبهه است اول شبهه ابلیس و
بودن او از ملایکه بدلیل تناول امر بسجود مر او را فی قوله تعالی واذ قلنا للملائکة
اسجدوا لآدم و بنا برین معاتب شد لقوله تعالی ما منعک ان تسجد اذ امرتک و
بدلیل صحة استثنا فی قوله تعالی فسجدوا الا ابلیس و جوابش منع بودن ابلیس
جن
از ملایکه بدلیل قوله تعالی کان من الجن ففسق عن امر ربه و داخل کردنش در ملایکه
بر سبیل تغلیب است بنا بر آنکه مدتهای دراز در میان ملایکه بوده شبهه دوم
قصه هاروت و ماروت که در قرآن مجید ذکر ایشان وارد شده و آن قصه
مشهور است و در جواب این شبهه امام فخر رازی در اربعین آورده که لیس الامر کما
یقال فی ملک القصة الخبیثة بلکه حکمت در انزال ایشان آن بود که ساحران آن زمان
تلقف امور معینه از شیاطین مینمودند و در میان مردم القا میکردند و مشتبه
میشد بوحی نازل بر انبیا پس امر کرد حق سبحانه ملکین را بنزول که تعلیم سحر بمردم
کنند تا ظاهر شود فرق میان کلام انبیا و کلام سحره و الیه الاشاره بقوله
تعالی حکایة عنهما انما نحن فتنة یعنی ما تعلیم سحر بشما بجهت ظهور فرق میان سحر و
وحی میکنیم پس مبادا که شما استعمال آن در اغراض فاسدهٔ خود کنید و کافر شوید
و موافق این کلام از حضرت مقدس نبوی علیه السلام روایت شده و اما ملایکه
نزد حکما که جواهر مجرده اند و روحانیات صرفه شک نیست در عصمتشان بنا بر برائت
ایشان از شوائب شهوت و غضب و مؤید اینست آنچه در بعضی روایات وارد
شده که خلقت الملائکة من النور و اما تفضیل انبیا بر ملایکه یا ملایکه بر انبیا
پس خلافیست مستقر میان متکلمین شیعه و جمهور اشاعره بر مذهب اولند و معتزله
و قاضی ابو بکر باقلانی و ابو عبد الله الحلیمی من الاشاعره بر مذهب ثانی و متمسک فرقه

اولی بوجوه نقلیه و عقلیه ما تقدم امر ملایکه بسجود آدم و تعلیم آدم اسما را بملایکه و اصطفا
حق سبحانه انبیا را از عالمیان که ملایکه از آنجمله است و ما تقدم وجود قوه مضاده
من الشهوة و الغضب فی الانبیاء دون الملائکة و از جناب مقدس نبوی
نقل شده از آبای طاهرین خود از پیغمبر صلی الله علیه و آله که گفت ما خلق الله خلقا افضل
منی و لا اکرم علیه منی امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود که پس گفتم یا رسول الله
فانت افضل او جبرئیل آنحضرت فرمود که یا علی ان الله تبارک و تعالی فضل انبیاءه المرسلین
علی ملائکته المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین و المرسلین و الفضل بعدی لک یا علی
و للائمة من بعدک و ان الملائکة لخدامنا و خدام محبینا الحدیث و موافق این در
احادیث طاهرین بسیار است و تمسک فرقه ثانیه تر بوجوهست نقلی و عقلی اول مدح
حق سبحانه ملایکه را بامثال آنچه گذشت دویم قوله تعالی قل لا اقول لکم عندی خزائن الله
و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی ملک و ظاهر است که مثل این کلام انما یحسن اذا
کان الملک افضل سیوم قوله تعالی ما نهاکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین
یعنی نکرد شما را ای آدم و حوا خدای شما از اکل شجره منهیه مگر بجهة این که مبادا از
تناول شجره بمرتبه ملک ترقی کنید و ظاهر است دلالتش بر افضلیت ملک چهارم
قوله تعالی علمه شدید القوی یعنی تعلیم کرد محمد را صلی الله علیه و آله شدید القوی و
مراد جبرئیلست و ظاهر است افضلیت معلم از متعلم پنجم لن یستنکف المسیح ان یکون
عبدا لله و لا الملائکة المقربون چه مراد آنست که نه مسیح استنکاف از عبودیت
دارد و لا من هو ارفع درجة منه چنانکه عرف شاهد است برین ششم اطراد تقدیم
ذکر ملایکه در قرآن بر ذکر انبیا مثل کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله الایة
الی غیر ذلک و لا یعقل له وجه سوی الافضلیة هفتم ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات
اکثر لطول اعمارهم و ادوم لعدم تخلل الشواغل و اقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصی

وما یوجب شغل القلب وعدم الحضور وجواب از اول آنست که مدح دلالت بر فضیلت
کند نه بر افضلیت و از دویم آنکه آیه وقتی نازل شد که قریش استعجال عذاب موعود
میکردند و مراد اینست که من ملک نیستم یعنی در قوت و شدت تا انزال عذاب توانم
کرد و نه آنکه اعلم بوقت نزول عذاب باخبار خدا بیواسطه حاصل تواند شد و از سیوم
آنکه متوهم بود از شیطان که بخیال آدم و حوا افکنده که آنچه مشاهدات از ملک
از حسن صورت و کمال قوت حاصل تواند شد بسبب اکل شجره و از چهارم تعلیم از
خدای تعالی است شدید القوی میشود مگر واسطه و از پنجم مراد او لوت ملایکه است
از عیسی در استنکاف از عبودیت از عیسی لم یکن له اب فقط والملایکة لیس لهم اب
ولا ام و از ششم تجویز ان یکون تقدمهم فی الذکر لتقدمهم فی الوجود و یا بنا بر آنکه
ایمان بملایکه بسبب آنکه غایبند از حواس اهم است از ایمان بانبیا و از هفتم ان هذا
لا یمنع کون الانبیاء افضل لجهات اخر کقهر المضاد والمنافی وتحمل المتاعب و
المشاق الی غیر ذلک و کلام درین ادله و اجوبه بر تقدیر جسمانیت ملایکه است چنانکه
مذهب متکلمین است و اما بر تقدیر تجرد ملایکه چنانکه مذهب حکماست تحقیق
آنست که در بیان مرتبه خاتمیت مذکور شد

فصل نوزدهم از باب دویم از مقاله سیوم
در بیان افضلیت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله از جمیع انبیا سلام الله علیه و آله و علیهم و بیان

آنکه هر فضیلتی که ثابت است برای هر پیغمبری ثابت است برای آنحضرت بازیادتی اما فضل آن
حضرت بر سایر انبیا علی سبیل الاجمال ثابت است بثبوت مرتبه خاتمیت چنانکه دانسته
شد و اما استجماع آنحضرت مر فضایل سایر انبیا را علی سبیل التفصیل پس بیانش آنست که خبر
مقدس حضرت مرتضوی علیه و آله السلام فرموده و من نقل کنم مضمون آنرا علی سبیل الاختصار
نحوی که مفید مطلوب باشد بدون اخلالی بغرض ما درین مقام و آن چنانست که مروی
شده از ابی الحسن موسی بن جعفر الکاظم علیهما السلام عن ابیه عن آبائه عن الحسین بن

علی بن ابی طالب علیهم السلام که یکی از احبار یهود شام که توریت و انجیل و زبور و صحف انبیا
علیهم السلام خوانده بود و عارف شده بدلایل ایشان جا الی مجلس کان فیه اصحاب رسول الله
صلی الله علیه و آله و فیهم علی ابن ابی طالب علیه السلام و گفت ای امت محمد شما که نگذاشتید برای
هیچ پیغمبری درجه و برای هیچ رسولی فضیلتی مگر آنکه انتحال آن از برای پیغمبر خود کردید فهل تجیبونی
عما اسئلکم عنه پس قوم از عجز از جواب ترسیدند و هیچ نگفتند فقال علی ابن ابی طالب علیه السلام
نعم ما اعطی الله عز و جل نبیا درجة ولا مرسلا فضیلة الا وقد جمعها لمحمد صلی الله علیه و آله و زاد محمد
صلی الله علیه و آله علی الانبیاء اضعافا مضاعفة پس یهودی گفت تو جواب من خواهی گفت فقال
علیه السلام نعم القدر از فضایل حضرت خواهم گفت که روشن شود چشم مؤمنان با آن
و مذلتی باشد مر شک کننده را در فضایل وی انه صلی الله علیه و آله کان اذا ذکر لنفسه فضیلة
قال ولا فخر و من ذکر کنم برای تو فضایل وی را نه برای آنکه مستلزم عیبی و منقصتی باشد برای
انبیا و لکن شکرا لله علی ما اعطی محمدا صلی الله علیه و آله پس یهودی گفت من اینک
سوال میکنم تو مهیای جواب باش فقال علیه السلام بیار هر چه داری یهودی
گفت حق تعالی ملایکه را بسجده آدم فرمود فهل فعل لمحمد شیئا من هذا آنحضرت فرمود
لقد کان ذلک و اعطی محمدا صلی الله علیه و آله افضل من هذا چه سجده ملایکه مر آدم را
سجده عبودیت نبود بل کان اعترافا لفضیلته و رحمة من الله له و تحقیق که بیش
ازین تعظیم درباره محمد صلی الله علیه و آله صادر شده چه حق سبحانه در مقام عظمت
و جبروت خود صلوات بر محمد صلی الله علیه و آله فرستاده و کذا الملایکة باجمعها
و مؤمنان را تعبد فرموده بصلوات فرستادن بوی یعنی علیه السلام بذلک قوله
تعالی ان الله و ملایکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما
یهودی گفت لقد تاب الله علی آدم بعد خطیئته حضرت فرمود که با پیغمبر ما کرد چیزی
که اعظم ازین بود من غیر ذنب حیث قال تعالی لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و

ما تاخر یهودی گفت و هذا ادریس فقد رفعه الله مکانا علیا منزلت ادریس را بلند گردانید
و او را طعام داد از بهشت بعد از وفات حضرت فرمود در شان پیغمبر ما کرد افضل
ازین جهت قال و رفعنا لك ذكرك و طعام داد او را از تحفه بهشت در زمان حیات
چه روزی که آن سرور متضرر بود از جوع جبرئیل آمد و جامی آورد که در و تحفه جنت
بود و چون بدست آن سرور داد جام و تحفه هر دو بتسبیح و تهلیل در آمدند پس آن
سرور بدست اهل بیت خود داد باز تسبیح و تهلیل آغاز کردند خواست که بعضی از
اصحاب خود نیز دهد جبرئیل نگذاشت و گفت تحفه جنت است و نشاید خوردن را
با وصی نبی را پس آن سرور از آن تحفه تناول کرد و ما نیز تناول کردیم و من هنوز
می یابم حلاوت آنرا در کام خود یهودی گفت اینک نوح علیه السلام که صبر کرد در راه
خدای تعالی جفای قوم خود را حضرت فرمود پیغمبر ما نیز صبر نمود و عذر قوم خود خواست
در وقتی که تکذیب وی نمودند و از میان خود بیرون کردند و سنگباران نمودند
و سایر بی ادبیها بجا آوردند و خدای تعالی ملک جبال را فرستاد که باذن محمد صلی
الله علیه و آله کوه را بشکافد و بر سر قوم خود فرود آرد و هلاکشان کند آن
سرور اذن نداد و گفت من مبعوث شده ام که رحمت عالمیان باشم خداوندا
هدایت کن قوم مرا که ایشان نادانند ای یهودی نوح چون مشاهده کرد غرق
و هلاک قوم خود را محبت قرابت بحرکت آمد و نجات فرزند خود درخواست کرد که رب
ان ابنی من اهلی حق سبحانه فرمود که فرزند غیر صالح اهل تو نباشد و پیغمبر ما چون مامور
شد بجهاد قوم خود شمشیر در ایشان نهاد و هیچ رقت بر اقربای خود نکرد آیا صبر کدام
در راه خدا بیشتر باشد یهودی گفت نوح بر قوم خود دعا کرد و خدای تعالی دعوت
او را قبول نمود چندان باران از آسمان آمد که قوم او هلاک شدند علی علیه السلام
فرمود پیغمبر ما نیز چنین کاری کرد لیکن تفاوتی عظیمست میان این دو امر چه نوح

بر قوم خود غضبناک شد و نفرین کرد و پیغمبر ما بجهة قوم خود با آنکه اکثر مستوجب غضب و
سخط بودند چون محتاج باران شدند دعا کرد و رحمت طلبید و دعای وی مستجاب
شده چندان رحمت آمد که از کثرت باران بتنگ آمدند و استدعا نمودند که باز ایستد
آنحضرت تبسم فرمود (نمود) که هذه سرعة ملالة بنی آدم پس گفت اللهم حوالینا ولا علینا
پس باران بر حوالی مدینه بر کشت و زرع می آمد و بر شهر قطره نمی آمد یهودی گفت اینک
هود علیه السلام از خدای تعالی بر قوم خود نصرت طلبید حق سبحانه بادی فرستاد و قوم او را
هلاک کرد حضرت گفت خدای تعالی پیغمبر ما را بیش ازین کرامت فرمود چه در روز
خندق در هلاک دشمنان وی باد فرستاد و ملائکه نیز فرستاد کما قال
یا ایها الذین آمنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذ جائتکم جنود فارسلنا علیهم ریحا و جنودا
لم تروها یهودی گفت اینک صالح علیه السلام خدای تعالی بجهت او ناقه از سنگ
بیرون آورد تا عبرت قوم او باشد حضرت فرمود خدای تعالی به پیغمبر ما بیش ازین
کرامت کرد چه ناقه صالح با او سخن نیامد و گواهی نداد بر نبوت وی و به پیغمبر ما شتری در
حضور اصحاب ناقه بزبان در آمد و شکایت کرد از صاحب خویش که مرا چندان
کار فرمود که پیر شدم و اکنون قصد نحر من دارد و من پناه بتو آورده ام آن سرور
صاحب ناقه را طلب فرمود و شتر را از و درخواست نمود و رها کرد و نیز روزی شتر
دیگر بزبان آمده گفت فلان مالک من نیست و او مرا بشهود زور صاحبی کرده صاحب
من فلانست یهودی گفت اینک ابراهیم علیه السلام متفطن و متنبه شد بمعرفت خدا
تعالی و استدلال کرد بر وجود او علی علیه السلام گفت پیش ابراهیم علیه السلام در تردد
سالکی بود و پیغمبر ما صلی الله علیه و آله هفت ساله بود که قومی از تاجران نصاری بمکه
آمده بعضی از ایشان آن سرور را دیده باوصاف و علامات که در کتب خوانده بودند
شناخته از نام او و نام پدرش پرسیده بجواب رسیدند و اشاره بزمین کردند گفتند

مائده فرمود ارض پس اشاره بآسمان کردند گفت سما گفتند فمن ربهما قال الله و گفت
شما گمان شک دارید بمن درباره خدای تعالی ای یهودی آن سرور در صغر سن منقطع
بود بتوحید و حال آنکه قوم او مشرک و عابد اوثان بودند و از توحید بیخبر یهودی
گفت ابرهیم محتجب شد از نمرود بحجب ثلثه حضرت فرمود پیغمبر ما محتجب شد از کسانی
که قاصد قتل او بودند بحجب خمسه اول قوله تعالی وجعلنا من بین ایدیهم سدا دویم و من
خلفهم سدا سیوم فاغشیناهم فهم لا یبصرون چهارم و اذا قرات القران جعلنا
بینک و بین الذین لا یومنون بالاخرة حجابا مستورا پنجم فهی الی الاذقان فهم مقمحون
یهودی گفت ابرهیم مبهوت گردانید و ملزم ساخت کافر را ببرهان نبوت حضرت
فرمود که پیغمبر ما ملزم ساخت منکر بعث را که ابی ابن خلف الجمحی بود در وقتی که استخوان
پوسیده در دست داشت و گفت یا محمد من یحیی العظام وهی رمیم فقال یحییها
الذی انشاها اول مرة وهو بکل شیء علیم فانصرف مبهوتا یهودی گفت ابرهیم
بتهای قوم را شکست امیر فرمود که پیغمبر ما از خانه کعبه سیصد و شصت بت بزیر
انداخت و شکست و در جزیره عرب هیچ بت نگذاشت و بت پرستان را بشمشیر بر
انداخت یهودی گفت ابرهیم فرزند خود را در راه خدای تعالی در معرض قربان
درآورد امیر فرمود پیغمبر ما مصیبتی از آن عظیم تر کشید چه فرزند ابرهیم نجات یافت
و عم پیغمبر ما اسد الله و اسد رسول الله حمزه سید الشهدا را در برابر آنحضرت در
راه خدای تعالی شهید ساختند مثله کردند و صبر نمود و تحمل نمود و گفت اگر نه آن بودی
که صفیه محزون میشد میگذاشتم حمزه را در دهن احد حتی یحشر من بطون السباع و
حواصل الطیور یهودی گفت ابرهیم را قوم در آتش افکندند او صبر کرد و آتش بر او
برد و سلام گردید امیر گفت پیغمبر ما را در خیبر یهودیه در بزغاله مسموم ساخت حق
تعالی آن سم را در جوف مبارکش برد و سلام گرداند یهودی گفت اینک یعقوب

علیه السلام که حق تعالی عظیم گردانیده از خیر نصیب او و او اسباط را از صلب او
و مریم بنت عمران را از نسل او گرداند امیر فرمود حق تعالی فاطمه سیدة النسا و حسن و حسین را
از صلب و نسل پیغمبر ما گردانید یهودی گفت یعقوب صبر کرد در فراق فرزند
خود تا از اندوه بهلاکت نزدیک شد امیر گفت حزن یعقوب تلافی در عقب
داشت در دنیا و قرة العین پیغمبر ما ابرهیم را در حیوتش قبض روح شد و وی مطلقا
اظهار جزع و حزن نفرمود و گفت تحزن النفس و یجزع القلب و انا علیک یا ابرهیم
لمحزونون و لا نقول ما یسخط الرب یهودی گفت اینک یوسف را علیه السلام بچاه
افکندند و تلخی فراق صبر کرد و در زندان محبوس شد تا معصیتی از و در وجود نیاید
امیر فرمود که اگر یوسف حبس سجن یافت آن سرور بیتر سه سال محبوس شعب بود
و فراق اهل و مال و اولاد را با مهاجرت حرم خدای جمع نمود و حق تعالی با و بجهت تسلی
خاطرش خوابی نموده و رؤیای وی را راست گردانید کما قال الله تعالی لقد صدق الله
رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام و اگر یوسف را در چاه افکندند آن سرور نیز
در غار بود یهودی گفت اینک موسی بن عمران را حق تعالی توریة داد که در او حکمت
و موعظه بود حضرت فرمود که پیغمبر ما را فاضلتر از آن عطا نموده چه سوره بقره و آل عمران
در برابر انجیل است و طواسین و طاها و حوامیم و نصف مفصل بازای توریة و نصف
دیگر مفصل و تاج در مقابل زبور و بنی اسرائیل و برأة موازی صحف ابرهیم و صحف
موسی علیه السلام و زاده السبع الطوال و فاتحة الکتاب وهی السبع المثانی و القرآن
العظیم و اعطاه الکتاب و الحکمة یهودی گفت خدای تعالی با موسی در طور مناجات
نمود امیر گفت حق سبحانه با پیغمبر ما در سدرة المنتهی مواخاة فرمود یهودی گفت
خدا بموسی القا کرد محبت خود را امیر گفت به پیغمبر ما نیز محبت خود القا نمود و از محبت خود
بود که شریک کرد نام او را با نام خود چه تمام نمیشد شهادة لا اله الا الله بی شهادت

محمد رسول الله ودر منبرها منادی کنند بنام انحضرت وبلند نشود صوتی بذکر خدای
تعع مگر انکه بلند شود ذکر محمد صلی الله علیه واله یهودی گفت خدای تعع وحی کرد بمادر
موسی تابوت بنه لیکن موسی را بود حضرت گفت حق تعع لطف فرمود بمادر محمد تا نام
محمد را او را اگاه کرد امینه که محمد رسول خداست تا انکه گفت گواهی میدهم که محمد
رسول خدا خواهد بود ودر خواب دید که باو گفتند انکه در بطن تست سید است
چون متولد شود او را محمد نام کن پس حق تعع اسم محمد را از اسم خود که محمود است
اشتقاق نمود یهودی گفت خدای تعع موسی را فرستاد بسوی مثل فرعون متجبری
وصاحب عتوی ونمود باو ایات ومعجزات بزرگ حضرت گفت حق سبحانه وتعالی بپیغمبر
ما الجمعی کثیر فرستاد که هر یک در عتو وتجبر فرعونی بودند مثل ابو جهل وعتبه و
شیبه وابی البختری ونضر بن حارث وابی بن خلف ومثل خمسه مستهزئین مانند ولید بن
مغیره وعاص بن وائل واسود بن عبد یغوث واسود بن مطلب وحرث بن طلاطله
ونمود باشان ایات بینات در افاق وانفس بنوعی که دانستند صدق پیغمبر و نبوت
نبوت ویرا یهودی گفت انتقام کشید حق تعع از فرعون برای موسی حضرت فرمود
خدای تعع انتقام کشید برای پیغمبر ما نیز از فراعنه مذکوره بنوعی که عبرت عالمیان شد
ودرباره مستهزئین نازل شد که انا کفیناک المستهزئین فقتل الله خمستهم کل واحد منهم
بغیر قتله صاحبه فی یوم واحد چه ولید گذشت به تیری که مردی از خزاعه بر پرش
نشانده بود وگذاشته بود که خشک شود خواست که بردارد شظیه از ان بر اکحلش
امده بگسیخت فمات وهو یقول قتلنی رب محمد وعاص بحاجتی بیرون رفت سنگی
از زیر پای او بیرون رفته بیفتاد و پاره پاره شد وهو یقول قتلنی رب محمد و
اسود باستقبال پسرش بیرون رفته در سایه درختی فرود امد جبرئیل با مر ملک جلیل
سرش را گرفته بر ساق شجره میزد تا بمرد وهو یقول قتلنی رب محمد وابن حارث که

پیغمبر بر او نفرین کرده بود که نابینا شود و پسرش بمیرد بیرون رفته بود بموضع
که ناگاه جبرئیل نازل شد برگ سبزی در دست و بر روی او بیفشاند تا کور شد وماند
تا پسرش بمرگ او گریست واین طلاطله بیرون رفت در وقتی که بغایت گرم و
متحول الحشی شده بازگشت اهل خانه منعش از دخول کردند فریاد کرد که من حرثم ایشان
در غضب شده بقتلش مبادرت کردند وهمه این امور در ساعت واحده بوقوع
پیوست وانجنان بود که روزی هر پنج تن نزد رسول صلعم امده گفتند تا وقت ظهر
ترا مهلت دادیم اگر برگشتی از سخن خود والا قتلناک پس انحضرت بمنزل خود آمده در
بت وبغایت اندوهناک نشست جبرئیل نازل شده اورد که فاصدع بما تؤمر و
اعرض عن المشرکین یعنی اظهار امر خود کن وباک مدار از مشرکان انحضرت گفت یا
جبرئیل چگونه باک ندارم با تهدیدی که مستهزئین بمن کردند جبرئیل گفت انا کفیناک
المستهزئین حضرت گفت الان نزد من بودند جبرئیل گفت من نیز الان کفایت امر ایشان
کردم واما بقیه فراعنه در روز بدر بسزای خود رسیدند یهودی گفت برای
موسی عصا ثعبان گردید امر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از ان شد وان چنان
بود که مردی از ابو جهل طلبی داشت روزی از وی طلب وجه خود نمود ابو جهل رد
او میکرد و مشغول بشرب خمر بود یکی از ندمای وی بر سبیل سخریه بان مرد گفت من
ترا دلالت کنم بکسی که برای تو التماس کند واز ابو جهل حق تو بستاند پس دلالتش
بسوی محمد صلی الله علیه واله کرد وابو جهل همیشه میگفت روزی باشد که محمد بحاجتی
نزد من آید ومن باو استهزا کنم آن مرد نزد پیغمبر امده گفت شنیده ام که میان تو
وعمرو بن هشام یعنی ابو جهل صداقتی است ومیتوانی که حق من از وی ستانی امده ام
تا شفیع من شوی پس حضرت برخاسته نزد ابو جهل آمد وگفت قم یا ابا جهل واد حقه
یعنی برخیز واداکن حق این مرد را واز ان روز کینت او ابو جهل شد پس ابو جهل به

خاست و فی الحال حق مرد ادا کرد و بمجلس خود برگشت یکی از اصحابش بوی گفت
از محمد ترسیدی و حق مرد ادا کردی جواب داد که معذور دارید مرا اندر سنی که
دیدم از طرف یمین وی مردانی که در دست داشتند حربهایی که میدرخشیدند و از
طرف چپ وی دو اژدها دیدم که دندانها بهم میزدند و آتش از چشمهاشان لمعان میزد
اگر امتناع مینمودم ایمن نبودم که مرا هلاک کنند و تیر روزی ابو جهل دعوی کرد نزد
قوم خود که برود و کار محمد را کفایت کند پس برخاست و سنگی بزرگ برداشت و آمد نزد
آن سرور در وقتی که در حوالی کعبه در سجود بود و طولی عظیم در سجده مینمود پس
سنگ را بر سر مبارک وی رها کرد و سنگ بر پای ابو جهل آمده مجروح شد و فزع و متغیر
اللون و عرقناک برگشت قوم از حال او سوال کردند گفت فحلی از نزد محمد متوجه من شد
دهن باز کرد و نزدیک بود که مرا فرو برد دستم باز زدند و سنگ بر پای من آمد یهودی
گفت موسی ید بیضا داشت امیر فرمود پیغمبر ما اعظم از این داشت چه هر جا می نشست
نور از یمین و یسارش لمعان میزد چنانکه مردم همه مشاهده مینمودند یهودی
گفت موسی بر دریا زد و گذشت امیر فرمود در غزوه حنین تا بوادیی رسیدیم
بغایت عظیم چون لفقد برکرده شد بقدر چهارده قامت بود اصحاب مضطرب
شده گفتند که دشمن از عقب و وادی در پیش کار چگونه شود کما قال اصحاب موسی
انا لمدرکون حضرت فرود آمده دعا کرد و گفت بار خدایا هر پیغمبری را آیتی عطا کرده
آیتی من تر نما پس سوار شده بر آب زد و همه از عقب او روان شدیم و از آن
گذشتیم چنانکه سمهای اسبان تر نشد یهودی گفت برای موسی از سنگی دوازده
چشمه بیرون آمد امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از این بظهور پیوست روزی که در
حدیبیه محصور اهل مکه بودیم اصحاب شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت رکوه
طلب نموده دست مبارک بر بالای آن نهاد و از میان اصابع آن سرور چون

القلیب
البئر

منفجر شد چندانکه مردان و مرکبان سیراب شده مشکها پر کردند و تیر در
حدیبیه قلیبی بود خشک شده حضرت تیری از کیش بیرون کرده به براء بن
عازب داد و گفت این سهم در آن قلیب بر زمین فرو بر ففعل ذلک فتفجرت
اثنتا عشرة عینا من تحت السهم و تیر تحقیق که صادر شد از یوم المیضاة
امری که عربی شد و علامتی بر منکران نبوت آن حضرت را مانند حجر موسی و آن
چنان بود که میضاتی یعنی ظرفی که در و وضو میگرفت طلبیده دست مبارک
در و فرو برد تا که آب از آن میضاة جوشیدن گرفت و بلند شد چندانکه هشت
هزار مرد از آن آب وضو گرفتند و آشامیدند و سقی دواب نمودند و تیر بهر قدر
خواسته شد برداشته شد یهودی گفت بر موسی علیه السلام من و سلوی عطا شد
علی علیه السلام فرمود بر پیغمبر ما و بر امتش غنایم حلال شد و پیش از او حلال
نبود و غنایم افضلست از من و سلوی و برین تر افزوده شد چه نیت عمل
صالح بر پیغمبر ما و بر امتش گردانیده شده بجای عمل صالح فاذا هم احد بحسنة
و لم یعملها کتب له حسنة فان عملها کتب له عشر و پیش از پیغمبر ما برای هیچ پیغمبر
این مزیت نبود یهودی گفت تظلیل غمام از آیات موسی بود علی علیه السلام
فرمود که تظلیل غمام برای موسی علیه السلام مخصوص بتیه بود و محمد صلی الله علیه
و آله کانت تظلله الغمامة من یوم ولد الی یوم قبض یهودی گفت اینک داود علیه السلام
که خدای تعالی آهن را برای او نرم گردانیده که از آن درع میساخت علی علیه السلام فرمود
برای پیغمبر ما اعظم از این کرد فانه لیّن الله عز و جل له الصخور الصلاب و جعلها غارا
یهودی گفت داود بکی علی خطیئته حتی بکت معه الجبال امیر فرمود پیغمبر ما چون
بنماز می ایستاد شنیده میشد از سینه مبارکش آوازی مانند آواز دیگ که بجوش شد
و حال آنکه ایمن گردانیده بود خدای تعالی او را از عقاب و مدت ده سال باطراف

اصابع قیام مینمود حتی تورمت قدماه و اصفر وجهه و تمام شب قیام مینمود حتی عوتب
فی ذلک بقوله طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی یعنی انزال قرآن بر تو بجهت
این نبود که تا این غایت محنت و مشقت کشی و چندان میگریست که بیهوش میشد
با وگفته الیس الله عز و جل قد غفر لک ما تقدم من ذنبک و ما تاخر فرمود بلی
ولیکن بشکرانه این میکنم آنچه میکنم افلا یکون عبدا شکورا و اگر کوه با داود حرکت
میکرد و تسبیح میگفت با پیغمبر ما نیز سنگ در روزی با او در جبل حرا بودیم که جبل بحرکت
در آمد حضرت فرمود ای جبل قرار گیر که بر بالای تو نیست مگر پیغمبر و صدیق و شهید
پس قرار گرفت اطاعة لامره و روزی با آن حضرت بکوهی گذشتیم که دموع
از آن میتراوید حضرت فرمود ما یبکیک یعنی چه چیز بگریه میدارد ترا جبل با وا
آمده گفت روزی مسیح علیه السلام بر من گذشت در حالتی که تخویف میکرد مردم را
از ناری که وقودش ناس و حجارة باشد و من از آن روز که این سخن شنیدم میگریم
که مبادا از آن حجاره باشم حضرت فرمود لا تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه
ساکن شد و قرار گرفت یهودی گفت اینک سلیمان علیه السلام اعطی ملکا لا
ینبغی لاحد بعده امیر علیه السلام فرمود پیغمبر ما صلی الله علیه و آله افضل از این عطا
کرده شد روزی نازل شد بر وی ملکی که هرگز هبوط بارض نکرده بود و آن میکائیل
بود و گفت یا محمد اگر پادشاهی روی زمین خواهی اینک مفاتیح خزاین ارض برای
تو آورده ام بستان و جمیع کوهها ذهب و فضه کرده برای تو و با تو سیر کند هر جا
سیر کنی و اینهمه که گفتم از تو باشد بی آنکه کم شود از تو چیزی که مهیا و آماده است در
آخرت برای تو حضرت بسوی جبرئیل علیه السلام که خلیل وی بود از جمله ملایکه اشاره
نمود جبرئیل بتواضع و بندگی اشاره فرمود پس حضرت در جواب میکائیل گفت میخواهم
که پیغمبر باشم و بطریق بندگان زندگانی کنم اکل یوم و لا اکل یومین تا ملحق شوم

برادران خود از انبیا و هیچگونه رغبتی و التفاتی بپادشاهی دنیا بالجمله که کیفی
ندارم فرا داده الله الکوثر و عطاه الشفاعة و ذلک اعظم من ملک الدنیا من اولها
الی آخرها سبعین مرة و وعده المقام المحمود و چون روز قیامت شود خدای تعالی
وی را بر عرش خود نشاند فهذا افضل مما اعطی سلیمان علیه السلام یهودی گفت
سلیمان را ریاح مسخر بود و مسافرت به فی بلاده غدوها شهر و رواحها شهر یعنی باد او را
سیر میفرمود بهر جا که میخواست از بلاد خود بسرعتی که چاشت یکماهه راه طی میکرد و
شام یکماهه راه علی علیه السلام گفت پیغمبر ما را افضل از این داده شد چه در کمتر
از ثلثی از شب از مکه بمسجد اقصی که یکماهه راه است سیر فرمود و از آنجا بملکوت سماوات
که پنجاه هزار ساله راه است عروج نمود و منتهی شد بساق عرش فدنی بالعلم فتدلی
یعنی از آنجا نزدیک شد بسوی خدای تعالی بحجب دانش و معرفت نه بحجب مکان و طی
مسافت پس فرود هشته شد بسوی آن حضرت رفرف اخضر از بهشت که نورش فرو
گرفت بصر مبارکش را و بآن نور دید و مشاهده کرد عظمت خدای تعالی خود را فؤاده
و لم یره بعینه یعنی آن دیدن بدل بود نه بچشم فکان قاب قوسین او ادنی
و این کنایه است از غایت قرب فاوحی الی ربه ما اوحی و از جمله ما اوحی آیه بود که در
سوره بقره است قوله تعالی ما فی السموات و ما فی الارض و ان تبدوا ما فی انفسکم
او تخفوه یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء والله علی کل شیء
قدیر یعنی خدای تعالی راست هر چه در آسمانها و زمینهاست و اگر اظهار کنید هر چه در
نفسهای شماست و یا پنهان کنید که محاسبه خواهد کرد شما را بآن و می آمرزد هر که را
خواهد و عذاب میکند هر که را خواهد و این آیه بر جمیع انبیای سابق عرض شده بود و
بر امتان خود عرض کرده بودند و بسبب ثقل این آیه و گرانی عمل بمقتضای آن ابا
نموده از قبول آن و چون بر آن حضرت عرض شد وی بر امت خود عرض نمود

قبول نمودند و چون پیغمبر بساق عرش رسید حق تعالی بر سبیل تقریر قبول وی فرمود
آمن الرسول بما انزل الیه من ربه پیغمبر از جانب امت خود فرمود و المؤمنون کل
آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله لا نفرق بین احد من رسله حق تعالی از قبول
ایشان با عدم طاقت رحم نموده رفع مقتضای آن فرمود و گفت لا یکلف الله
نفسا الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت پیغمبر چون خدای تعالی را در مقام رحمت
دید طلب عفو از سهو و نسیان که امم سابقه بان مواخذ بودند نموده گفت ربنا
لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا حق تعالی آنرا نیز رفع نمود پیغمبر طلب زیادتی کرد
و رفع اصر و ثقلی که بر امم سابقه بود استدعا نموده گفت ربنا و لا تحمل علینا اصرا
کما حملته علی الذین من قبلنا حق تعالی آنرا نیز عطا کرد و گفت شدائد و آصاری که
بر امم سابقه بود از امت تو برداشتم چه نماز ایشان قبول نبود مگر در بقاع معینه
از ارض خواه دور بودند از آن بقاع و خواه نزدیک و برای تو و امت تو همه جای
زمین را مسجد گردانیدم و امم سابقه را چون نجاستی میرسید مامور بودند بمقراض
کردن موضع نجاست و قد جعلت الماء لامتک طهورا و قبول قربانی ایشان که
را عناق خود به بیت المقدس حمل میکردند این بود که ناری نازل شده آنرا بسوزاند
و صاحب قربان مسرور مراجعت نماید و الا خاسر و محزون برگردد و از قربان امت
تو فقرا و مساکین تناول نمایند و انتفاع یابند و اگر قبول باشد تو ثواب آن مضاعف
کنم و الا رفع عقوبات دنیا نمایم و نماز ایشان در ظلم لیالی و انصاف انهار بود و
پنجاه نماز بود در پنجاه وقت از شبانروز و بر امت تو پنج نماز است در پنج وقت
از اطراف لیل و نهار و جعلت لهم اجر خمسین صلوة و حسنه امم سابقه یکی بود و
سیئه یکی و حسنه امت تو ده حسنات و سیئه یکی و گناه ایشان بر در خانهای
ایشان نوشته میشد و همه بر آن مطلع میشدند و توبه ایشان آن بود که مجبور بر

خوردنها را بر خود حرام میکردند و اگر قبول میشد در عوض صد سال و هشتاد سال
و پنجاه سال قبول میشد بعد از آنکه بازای آن گناه در دنیا عقوبتی کرده میشود و گناه
امت تو پوشیده شده است بسترهای غلیظ و گناه پنجاه ساله و صد ساله بخشیده
میشود بتوبه که طرفة العین کشند بدون اجرای عقوبتی و تحریم مباحی و چون حضرت
نوازش و الطاف الهی را با مرتبه دید طلب زیادتی نموده گفت ربنا و لا تحملنا ما لا
طاقة لنا به حق تعالی قبول فرمود و گفت بتحقیق که برداشتم از امت تو سختیها و بلاهای
امم سابقه و حکایت کرده شد برای تو آنکه تکلیف نکرده ام هیچ امتی را بانچه فوق
طاقت ایشان باشد پس حضرت درخواست عفو و غفران از امت نموده و گفت
و اعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا انت مولینا حق تعالی فرمود که عفو کردم از بیان
امت تو پس حضرت گفت فانصرنا علی القوم الکافرین حق تعالی فرمود که قبول
کردم و نصرت دادم امت ترا بر جمیع کافران و با آنکه امت تو در قلت نظر بجمیع
عالمیان مانند خال سعیدی باشند که بر بدن گاو سیاه باشد و همیشه ایشان
غالب و قاهر باشند بر طوایف عالمیان و استخدام کنند مر عالمیان را و جن انس
استخدام ایشان شوند گردد و آیت بر این که غالب گردانم دین ترا بر همه ادیان
تا باقی نماند در شرق و غرب ارض دینی مگر دین تو و یا دینی که ادای جزیه کنند باهل
دین تو یهودی گفت شیاطین مسخر سلیمان علیه السلام شدند یعملون له ما یشاء
من محاریب و تماثیل امیر المومنین علیه السلام فرمود برای پیغمبر ما افضل از این
عطا شد چه شیاطین مسخر سلیمان بودند در حالتی که باقی بودند بر کفر خود و مسخر
پیغمبر ما شدند و قبول ایمان کردند و ترک کفر و تمرد و عصیان نمودند تو
نه کس از اشراف ایشان از جن نصیبین و یمن نزد حضرت آمدند و قرآن شنیدند
و معذرت خواسته گفتند ما گمان نداشتیم که زنده خواهد شد کسی بعد از مردن و حشری

وقیامتی خواهد بود و نوبتی دیگر هفتاد و یکهزار از ایشان آمده معذرت خواستند
و متابعت کردند بصلوة و صیام و زکوة و حج و جهاد و نصح و اخلاص با مسلمانان
و بعثت پیغمبر ما عام و شامل شد جن و انس را یهودی گفت اینک یحیی بن ذکریا
تعالی له انه اوتی الحکم صبیا داده شد حکمت و حلم و فهم در حالت کودکی و همیشه
میگریست بی آنکه گناهی از وصادر شود و روزه بروزه میبرد امیر علیه السلام
فرمود که کار پیغمبر ما ازین عظیمتر بود چه زمان یحیی زمان جاهلیت و عبادت اوثان
نبود بلکه همه اهل توحید بودند و دین توحید و علم و حکمت شایع بود و به پیغمبر ما داده شد
حکم و علم و فهم در کودکی با آنکه زمان جاهلیت بود و در میان عبده اوثان و حزب
شیطان نشو و نما میکرد و هرگز میل بعبادت صنمی ننمود و غیر خدای یگانه نپرستید
و هرگز دروغ نگفت و بیطلان قوم راغب نشد وکان امینا صدوقا حلیما و هفت
هفته و بیشتر و کمتر روزه میگرفت و چون از غمخواری نصیحتش میکردند میفرمود انی
لست کاحدکم انی ابیت عند ربی و یطعمنی و یسقینی یعنی من مانند شما نیستم که
تشنگ آیم و عاجز شوم از نخوردن و نیاشامیدن ماکولات و مشروبات متعارفه
بلکه من قیلوله میکنم نزد پروردگار خود و او مرا طعام و شراب عنایت میفرماید
و در نماز چندان میگریست که مصلای مبارکش تر میشد از خشیة خدای تعالی بی
ارتکاب گناهی یهودی گفت اینک عیسی بن مریم یزعمون انه تکلم فی المهد صبیا
امیر علیه السلام فرمود پیغمبر ما در ساعتی که بزمین آمد از شکم مادر دست چپ بر زمین نهاد
و دست راست باسمان برداشته کلمه توحید گفت و دران لحظه نوری از دهن مبارکش
درخشان شد که دیدند اهل مکه قصرهای بصرای شام و قصور حمرای سماوه و قصور
بیض اصطخر را با حوالی و نواحی هر کدام در شب مولود آنحضرت دنیا مرتبه روشن شد
که جن و انس و شیاطین باضطراب درآمدند و گفتند که در زمین حادثه عظیمی

حادث شده و مشاهده میشد در آنشب صعود و نزول ملایکه که بعضی باسمان میرفتند
و بعضی از آسمان نازل میشدند و ابلیس بنابر مشاهده اعاجیب که در آنشب واقع میشد
اراده کرد که باسمان رود تا تحقیقی معلوم کند و او را در آسمان سیوم جا نشینی
بود و سایر شیاطین نیز رفتند که استراق سمع کنند و از ملایکه خبری معلوم نمایند که
ناگاه همه ممنوع شدند برجم شهب یهودی گفت عیسی ابرای اکمه و ابرص مینمود
امیر فرمود که از پیغمبر ما نیز ابرای ذوی العاهات صادر شد روزی از حال مردی از اصحاب
خود سوال کرد گفتند یا رسول الله از شدت آفت و عاهت مانند جوجه مرغی شده که
پر بر نیاورده باشد حضرت بعیادت توجه فرموده گفت تو در حال صحت چه دعا مداومت
میکردی آنمرد گفت همیشه میخواندم که یارب اما عقوبت انت معاقبنی بها فی الآخرة
فعجلها لی فی الدنیا یعنی خدایا هر عقوبتی که در آخرت بمن خواهی کرد در دنیا تعجیل
آن کن تا در آخرت آسوده باشم حضرت فرمود چرا نمیگفتی که اللهم آتنا فی الدنیا
حسنة و فی الآخرة حسنة یعنی بار خدایا در دنیا و آخرت با من احسان و نیکوئی کن آن
مرد این کلمات بر زبان رانده فی الحال شفا یافت فقام صحیحا فخرج معنا و نیز روزی
مردی از جهینه نزد آنحضرت آمد که اکثر اعضای او از مرض جذام ریخته بود حضرت
قدحی از آب برداشته آب دهن مبارک در آن افگند و فرمود که جسد خود را با این آب
مسح نماید فی الحال شفا یافت بنوعی که هیچ از اثر جذام با وی نماند و نیز ابرصی نزد
آنحضرت آمد حضرت آب دهن مبارک بوی افشاند و آن مرد برخاست از پیش او
مگر صحیح و سالم و نیز روزی زنی آمد و گفت یا رسول الله پسرم مشرف بر موت شده
هر چند طعام برو عرض میکنم از کثرت تثاوب قدرت بر تناول آن ندارد حضرت نزد
او آمده گفت خاسئا یا عدو الله ولی الله یعنی ای دشمن خدا دور شو از دوست خدا
فقام صحیحا و قتاده بن ربعی را در روز احد تیره بر چشم آمده از حدقه بیرون افتاد

حضرت دست مبارک بر او گذاشته فی الحال صحیح شد بنوعی که از چشم دیگرش جز
بزیادتی نور و حسن فرق نداشت و عبد الله بن عتیک را در حرب ابن ابی الحقیق دست
از بدن جدا شد حضرت دست جدا شده را بمحل خود نهاده دست مبارک بر آن مالید فی
الحال بنوعی متصل شد که از دست دیگر فرق نداشت و محمد بن مسلمه را در جنگ کعب
بن اشرف بچشم و دست و عبد الله ابن انیس را تا ابن رسید آنحضرت دست
مبارک مالیده صحیح شد یهودی گفت عیسی احیای موتی میشنمود امیر المومنین علیه السلام
فرمود که زنده کردن مرده نیست مگر حلول حیات در غیر ذی حیات و در دست پیغمبر ما
سنگ ریزها تسبیح میکردند و اگر مرده با مسیح سخن گفت با پیغمبر ما تر مردگان سخن گفتند
و استغاثه از عذاب کردند و نیز روزی در طائف گوسفندی مسموم بریان کرده نزد
آنحضرت آوردند خواست تناول نماید گوسفند بزبان در آمد که یا رسول الله لا تأکلنی
فانی مسمومة پس اگر بهیمه در حال حیات سخن گوید از اعظم معجزات است فکیف که بعد از
ذبح و سلخ و بریان کردن سخن گوید و نیز حضرت شجره را آواز میکرد جواب می شنید و با
بهیمه سخن میگفت و میشنید و سباع با او تکلم نموده گواهی بنبوتش دادند و تحذیر از
مخالفتش نمودند یهودی گفت عیسی خبر میداد بما یأکلون و ما تدخرون امیر فرمود که
عیسی از چیزی خبر میداد که صاحبش علم بآن داشت و از عیسی در حایطی پرده مستور
بود پیغمبر ما از چیزی خبر میداد که هنوز موجود نشده بود و دیگری علم بآن نداشت
مانند موت که کی خواهد شد و حرب کی خواهد شد و که کشته خواهد شد و بسیار بود که
مردی می آمد که از حضرت سوالی کند حضرت میفرمود تو خواهی گفت یا من بگویم و میگفت
هرچه او خواسته بود و حضرت وقتی که در مدینه بود خبر میداد اهل مکه را از اسرار
ایشان در مکه از جمله عمیر بن وهب نزد او آمده گفت آمده ام که پسرم را که گرفتار شده
خلاص کنی حضرت فرمود دروغ گفتی بلکه میان تو و صفوان بن امیه صحبتی واقع شد

آسیب سیده

یاد کشتگان بدر کردید و گفتید و الله للموت خیر لنا مع البقاء ما صنع محمد بنا
بل حیات بعد اهل القلب و تو گفتی که و الله که اگر عیال و دین بر من نمی بود میرفتم و ترا
راحت میرسانیدم از قتل محمد صفوان تعهد عیال و تقبل دین تو کرده آمده که مرا
بقتل رسانی عمیر گفت صدقت یا رسول الله فانا اشهد ان لا اله الا الله وحده
و ان محمدا رسول الله و مانند این خبر بسیار است یهودی گفت عیسی از گل هیأت
مرغی ساخت نفخ در او کرد مرغی شد امیر فرمود که شبیه این از پیغمبر ما نیز صادر شده
در روز حنین حضرت حجری برداشت و آن حجر بتسبیح و تهلیل در آمده پس حجر را
گفت پاره شو حجر سه پاره شد و از هر پاره شنیده میشد غیر آنچه از پاره
دیگر شنیده میشد و نیز در روز بطحا شجره را طلبید هر شاخ شجر بتسبیح و تهلیل در
آمد پس شجره گفت منشق شو شجره بدو نصف شد پس گفت متصل شو متصل
شد پس گفت گواهی ده بنبوت من گواهی داد بنبوت او پس گفت بمکان خود
باز شو بتسبیح و تهلیل گویان چنان کرد که فرموده بود یهودی گفت عیسی زاهد بود
حضرت فرمود که محمد صلی الله علیه و آله کان ازهد الانبیاء علیهم السلام چه آنحضرت
سیزده زن داشت بغیر از کنیزکان و هرگز نزد آنحضرت مایده ننهادند که در او
طعامی باشد که اهل شعم تناول کنند و هرگز نان گندم تناول ننمود و از نان جو
نیز هرگز چندان تناول نکرد که سیر شود و در سه شب پی در پی و آنحضرت رحلت
نمود و درع مبارک او بچهار درهم نزد یهودی در رهن بود و ما ترک صفراء و لا
بیضاء مع ما وطی له من البلاد و مکن له من غنایم العباد یعنی دیناری و درهمی
از او نماند با آنکه بلاد گرفت و غنایم عباد را صاحب شد و بسا بود که روزی سیصد
هزار و چهار صد هزار قسمت میکرد و چون شام میشد و سائلی میرسید میگفت
و الذی بعث محمدا بالحق ما امسی فی آل محمد صاع من شعیر و لا صاع من تمر و لا

درهم و لا دینار پس یهودی گفت اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول
الله و گواهی میدهم که حق تعالی هیچ پیغمبری و رسولی را درجه و فضیلتی نداد مگر
انکه درباره محمد صلی الله علیه و آله همه آنها جمع فرمود و زیاده نیز فرمود اضعاف درجات

فصل بیستم از باب دویم از مقاله سیوم در بیان معراج انحضرت بدانکه اگرچه
گفت وقوع معجزات و خوارق عادات و جواز آن علی الاطلاق مبین شد لیکن
خصوص معجزه معراج بنابر استبعاد عظیمی که در خواطر قرار یافته بسبب آنچه مشهور
شده از فلاسفه امتناع خرق افلاک محتاج بزیادتی بیانست و لهذا اختلافی عظیم
میان اهل ملت در آن واقع شده بعضی بر آنند که آن قضیه در منام واقع شده
و جماعتی بر آنند که در یقظه بوده لیکن بروح تنها لا مع الجسد و بعضی بجسد قایلند لکن
الی المسجد الاقصی لا الی فوق السماء و حق آنست که در یقظه بوده و با جسد از مکه تا مسجد
اقصی و از مسجد اقصی الی فوق السماء چنانکه دالست بر آن احادیث وارده در قضیه
معراج و مخالفین نشده اند یا بمجرد استبعاد مانند اکثر معتزله و یا بانچه مروی شده
از عایشه که گفت والله ما فقد جسد محمد صلی الله علیه و آله و از معاویه که گفت
کانت رؤیا صالحة و ضعف روایتین سیما که در مقابل احادیث مستفیضه و متواتر
اکثر عظمای علمای ملت وارد شده محتاج بیان نیست و اما استبعاد چون در
اکثر مستند بقول مشهور از فلاسفه است مرتفع است ببیان حقیقت حال در مسئله
مذکوره پس گوییم باید دانست که ممتنع بر دو گونه است اول ممتنع عقلی و آن امریست که
دلیل عقلی قایم باشد بعدم جواز وقوعش مانند وجود حادث بلا سبب مطلقا
دویم ممتنع عادی و آن امریست که دلیلی قایم نباشد عقلا بعدم جواز وقوعش
مگر عدم سبب عادی مانند آمدن شجره چه اسباب عادیه حرکت ارادی در شجره معلوم
الانتفاست پس وقوع حرکت ارادی از شجره بحسب عادت ممتنع باشد لیکن چون انتفای

اسباب عادیه مستلزم انتفای سبب مطلق نیست پس وقوع حرکت ارادی از
شجره ممتنع عقلی نباشد و وجه نیست بودن معجزه از قسم دویم و الا معجزه نبودی و جایز
نیست بودنش از قسم اول و الا بر عقل واجب شدی تکذیب آن مثلا اگر شخصی دعوی
نبوت کند و گوید معجزه من اینست که من جمع میان نقیضین کنم هرآینه واجب باشد
مبادرت بتکذیب وی و چون این مقدمه دانستی بدانکه فلاسفه را دلیلی نیست بر عدم
جواز خرق بر افلاک غیر فلک محدد جهات چه دلیل امتناع اینست که خرق مستلزم
حرکت مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی بجهتی و حرکت از جهتی بجهتی موقوفست بر این که
جهات متعین شده باشد پیش از آن حرکت پس هرچه محدد جهات باشد یعنی جهات
باو متعین شود و حرکت مستقیمه نتواند کرد و ظاهر است که این دلیل مخصوص بمحدد
جهات است و در فلکی دیگر جاری نیست پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عقلی
نباشد لیکن چون ایشان قایلند که ماده فلکیات مطلقا ماده نیست که قبول انفعالات
متجدده تواند کرد مانند عناصر و خرق جسم بحسب عادت موقوفست بقبول ماده
وی مر انفعال متجدد را که از خرق بهم رسد پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع
عادی باشد نه ممتنع عقلی و قضیه معراج موقوف بوقوع خرق در محدد جهات نیست
و احادیث مرویه نیز مشعر بوقوع آن نه پس استبعاد وقوع معراج بالکلیه مرتفع باشد
و بالله التوفیق **فصل بیست و یکم از باب دویم از مقاله سیوم در بیان کرامات
اولیا** بدانکه ولی بمعنی دوست باشد و دوست فی الحقیقه آن باشد که محبوب
خود را و رضای محبوب خود را بر جمیع مرضات اختیار کند و برگزیند پس ولی الله
کسی باشد که رضای پروردگار خود را بر رضای خود و رضای جمیع مخلوقات
اختیار کند و چون چنین باشد لا محاله بخلاف رضای او عمل نکند و بر رضای
او چیزی نگزیند و شک نیست که این مرتبه ایست بغایت بلند و فی الحقیقه انسان

مخلوق نشده مگر بجهة تحصیل این مرتبهٔ عظمی و وجوب بعثت در قضای الهی مقدر نشده الا برای
هدایت باین غایت قصوی لیکن هر که ادعای این مرتبه کند تصدیق او واجب نباشد
مگر اینکه دلیلی قایم بر عصمت وی باشد و تکذیب وی نیز لازم نشود مگر اینکه منافی
آن ظهور رسد پس اولیاء الله علی الیقین انبیا و معصومین صلوات الله علیهم
اجمعین باشند و سایر مومنان بحسب ظهور آثار علم و عمل در ایشان و عدم منافی
در مظنهٔ جواز و امکان باشند و چون شخصی باین مرتبه رسد ظهور خوارق عادات کرامات
ممکن از و عجب نباشد و گاه باشد که واجب شود چنانکه در معصومین صلوات الله علیهم
اجمعین و مشتبه بمعجزه نشود چه معجزه مقرون بدعوی نبوت باشد و ان شاء الله منزه
باشند از ادعای مرتبه که در شان ایشان نباشد و اگر احیانا شخصی ادعای کند که
سبیل اغوا این امر از دست او ظاهر نشود مگر بر سبیل شعبده و سحر و سایر امور باطله که
موقوف آنها معرفت مجاری عادات و حذاقت در علم باسباب عادیه و غیر آن حاصل
تواند شد و ظهور خرق عادت را از دست اولیاء الله کرامات گویند بنابر آنکه لا محاله تمیزی
بر کرامتی و منزلتی باشد مر ایشان را نزد خدای تعالی و آیا جایز باشد ولی را ادعای
مرتبه ولایت خلافت و شک نیست که جماعتی که منصوص باشند از جانب خدا و رسول
بجهت ارشاد و هدایت خلق و حجة الله باشند مر ایشان را جایز بلکه واجب است ادعای
آن مرتبه و اظهار آن حسب المقدور و ظهور خوارق عادات بر آن معجزه باشد مر ایشان را
دال بر صدق ایشان و در غیر ایشان عدم ادعای این مرتبه و عدم عمد و قصد بر
اظهار خارق عادت اولی تواند بود

باب سیوم از مقاله سیوم در امامت و در آن چند فصلست

فصل اول در بیان معنی امامت و وجوب عصمت و نص و افضلیت در امام

بدانکه هر که معنی نبوت را دانسته باشد و سبب حاجت بوجود نبی را شناخته و چون
رجوع بحال خود کند و قیاس حال سایر ناس سیما مکلفین بخود نماید شک نکند در

در بقای حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمانی از ازمنه سیما ازمنه بقای تکلیف
لیکن چون وجود نبی در هر زمانی از ازمنه بنابر عدم استعداد ماده قابله و یا بنا
بر مصلحتی دیگر که حق سبحانه مختص است بمعرفت آن واقع نیست پس حاجت بوجود شخصی که
دون مرتبه نبی باشد لیکن کفایت حاجت مکلفین از و حاصل تواند شد ناچار
باشد و وجود چنین شخصی در هر زمان مستبعد نیست نه عقلا و نه عادة اما عقلا
ظاهر است و اما عادة بنابر آنکه وجود علمای کاملین در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان
واقعست لیکن چون تکلیف و شرایع از جانب خداست نه از جانب خلق پس
عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه بدین و شریعت تواند کرد باید که منصوص
از جانب خدا و ما دون از و باشد و گر نه کفایت دینی از و حاصل نتواند شد
و این در نهایت ظهور است و از اینجا ظاهر شود که عمل برای و قیاس در امور متعلقه
بدین نتواند کرد چه رای و قیاس از خلقت نه از خدا و کسی اگر گمان کند که پیغمبر
صلی الله علیه و آله در امری از امور عمل برای خود میکرده و مشروط وحی الهی نبوده
هر آینه بغایت جاهل باشد بامر نبوت و بحقیقت نبی و چنین کسی از مرتبهٔ دین
داری خارج بود و نسبت او قرب تردد عقل است سیما که مخالف نص قرآن مجید است که
و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی و تخصیص این ببعضی امور دون بعضی
در نهایت رکاکت است چه جمیع امور متعلقه بدین علی السویه است در حاجت ببیان
الهی و وحی ربانی هر گاه پیغمبر عمل برای خود نکند دیگری را چه یارای آن باشد پس
هر گاه وجود علما در هر زمان واقع باشد در زمان نبی اولی خواهد بود و هر
گاه نبی حکم ببقای شریعت و تکلیف کرده باشد و خبر بوقوع ختم نبوت داده و
حاجت ناس بوجود رئیس عالم مرشد هادی امر و نواهی که از و فرا گیرند و باو رجوع
نمایند معلوم و وجود شخصی لایق این مرتبه بالاتفاق واقع پس نشاید ورود بود که

پیغمبر تعین نکند شخصی از علما را بجهت قیام بامور مکلفین و حال آنکه بیان کرده
باشد امور غیر ضروریه را تا از امور متعلقه باداب و عادات حتی در اکل و شرب و
دخول حمام و خلا پس چگونه جایز باشد اهمال چنین امری که موقوف علیه جمیع امور شرعیه
باشد سیما باعتراف مخالفین که این امر را اهم واجبات شمرده اند و تشاغل صحابه
از دفن و تجهیز پیغمبر بتعیین خلیفه دلیل این ساخته پس مراد از امامت نیست مگر ریاست
عامه مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر و از عجایب امور
آنست که تعریف مذکور برای امامت متفق علیه است میان ما و مخالفین ما و حال آنکه
هیچ یک از خلفا و ائمه که ایشان مختصند بقول بامامت ایشان متصف نیستند بمجموع
امور معتبره در مفهوم امامت بتعریف مذکور چه ریاست در امور دین لا محاله موقوف
بمعرفت امور دینیه بالضروره و ایشان عالم بودن امام را شرط نمیدانستند در امامت
و مدعی آنهم نیستند که هیچیک از ائمه ایشان عالم بجمیع امور دین بوده اند و
نیز ریاست در امور دینی موقوفست بعدالت بالضروره و ایشان آنرا از شرط نمیدانسته اند
و تصریح بعدم اشتراط این دو امر در اکثر کتب ایشان موجودست از جمله در شرح
مقاصد گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر و غلبه است و هر که متصدی
امامت بقهر و غلبه شود بدون بیعت اگر چه فاسق یا جاهل باشد علی الاظهر منعقد
شود خلافت برای او و نیز گفته و یجب طاعة الامام ما لم یخالف حکم الشرع سوا
کان عادلا او جایرا و همچنین در سایر کتب ایشان چنانکه بر ادنی متتبعی پوشیده
نیست و نیز خلیفگی از پیغمبر موقوفست باذن پیغمبر بالضروره و از انچه از شرح مقاصد
نقل کرده شد ظاهرست عدم اعتبار این شرط نیز و خود نیز متفطن باین معنی
شده گفته که فان قیل الخلافة عن النبی صلی الله علیه و آله انما تکون فیما استخلفه
النبی صلی الله علیه و آله فلا یصدق التعریف علی امامة البیعة و نحوها فضلا عن ریاسة

الناس العام الامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان یکون بوسط او بدونه
یعنی اگر کسی اعتراض کند که خلافت از نبی نمیتواند بود مگر آنکه نبی خود خلیفه کند
پس تعریف امامت صادق نباشد بر امامتی که از بیعت یا شوکت ثابت شود جواب
گوئیم که لا نسلم که خلافت از نبی موقوف بخلیفه کردن نبی باشد و بتقدیر تسلیم
مراد از خلیفه کردن نبی اعمست ازین که بیواسطه باشد یا بواسطه و پوشیده نیست
رکاکت این جواب چه منع توقف خلافت بخلیفه کردن مستخلف که بمعنی اذن و نص
اوست منع امریست بدیهی و بطلانش بر صبیان مکتب مخفی نیست و هرگاه تسلیم
بتقدیر ممنوعه کرده شد تعمیم بواسطه و بیواسطه بهیچ وجه صورتی نتواند داشت
چه ثبوت بواسطه فرع ثبوت واسطه است و مفروض اینست که خلافت بدون استخلاف
ثابت نشود پس خلافت خلیفه اول ثابت نتواند شد و چون اصل ثابت نشود فرع
چگونه ثابت تواند شد اگر گویند مراد از واسطه اعمست از خلیفه و کل امت یا بمعنی که
هرگاه کل امت اتفاق کنند بخلیفگی شخصی از نبی بمنزله آنست که نبی خود استخلاف
آن شخص کرده باشد جواب گوئیم که قطع نظر از عدم مساعدت لفظ واسطه کرده سخن
در اینست که اینمعنی اعنی اتفاق غیر مستخلف در تحقق خلافت کافی نیست نه عقلا و
نه عرفا چنانکه پوشیده نیست سیما در خلافت شوکت و الحمد لله علی وضوح الحجة پس
از نقص تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد وجوب عالم بودن امام و عادل
بودنش و وجوب نص نبی بر امام و مراد از امام نیست مگر عالم عادل منصوص علیه اما وجوب
عصمت پس بیانش آنست که مراد از عصمت در امام نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هرگاه
منصوص علیه بامامت و خلافت باشد محقق و ثابت باشد و واجب باشد بقای او بر
حکم عدالت و روا نبود خروج وی از مقتضای آن و عدالت غیر منصوص علیه چنین
نبود پس فی الحقیقه عصمت نباشد مگر تاکد عدالت و وجوب بقا بر حکم آن و اما وجوب

افضلیت امام که اجماعی علمای ماست بنابر آنست که چون ثابت شد منصوص علیه بودن
امام و ترجیح مفضول بر فاضل عقلا قبیح است و ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد
افضلیت امام بلی اگر نص بر امام واجب نمی‌بود و امامت باختیار امت ثابت می‌شد
ترجیح مفضول از امت ممتنع نمی‌بود و افضلیت امام ثابت نمی‌شد لیکن چون
ثابت شد وجوب نص واجب باشد ثبوت افضلیت

فصل دویم از باب سیوم از مقاله سیوم در ذکر اختلاف ناس در امامت و امور و شرایطی که معتبر است در امامت

بدانکه این مسئله اعظم مسائل خلافیه است بلکه جمیع اختلافات دینیه متفرع
برین اختلاف و جمیع مذاهب هفتاد و سه گانه منشعب از اختلاف در امامت
قال صاحب کتاب الملل والنحل اعظم خلاف بین الامة خلاف الامامة اذ ما سل
سیف فی الاسلام علی قاعدة دینیة مثل ما سل علی الامامة فی کل زمان و اول کسی
که این خلاف ازو صادر شد عمر بود جزاه الله بما فعل که حضرت نبوی در مرض الموت
کاغذ و دوات طلبید که بنویسد وصیتی تا کسی را مجال خلاف نباشد چون مکرر در
ایام حیات نصوص امامت و خلافت از معدن نبوت صدور یافته بود و حضرت
میدانست که اصحاب عمل بمقتضای آن نخواهند کرد و تاویل یا انکار آن خواهند نمود
اراده کرد در حالت مرض الموت که آن وصیت نوشته شود تا طریق مخالفت
مسدود باشد و گفت ایتوا بدوات و بیضاء لازیل عنکم مشکل الامر واذکر لکم من
المستحق لها بعدی و عمر متفطن بان معنی شده نگذاشت و گفت دعوا الرجل فانه
لیهجر و قیل یهذی و فی بعض الروایات ان الرجل قد غلب علیه الوجع و انه لیهجر حسبنا
کتاب الله یعنی این مرد مرض برو غالب شده هذیان میگوید بس است ما را کتاب
خدای تعالی و این روایت علی اختلاف العبارات متفق علیه است میان ما و مخالفین
و بسیاری از کتب حدیث ایشان بطرق ایشان مروی شده و اکثر علمای ایشان

نیز در کتب کلامیه و غیر کلامیه خود نقل آن نموده‌اند و اعتراف بصحت آن کرده و
ارباب سیر و تواریخ نیز نقل آن در کتب و تصانیف خود نموده‌اند و بعباراتی که اول
مذکور شد غزالی در کتاب سر العالمین آورده و مضمون روایات علی اختلاف العبارات
نزدیک بهم است و علامه در کتاب کشف الحق و نهج الصدق از مطاعن عمر که اهل سنت
نقل کرده‌اند این روایت را از صحیح مسلم نقل کرده که چون رسول الله صلی الله علیه و
آله بیمار شد دوات و کاغذ طلبید تا بنویسد کتابتی که مختلف نشوند بعد از و
اراده حضرت آن بود که نص کند در حالت موت بر پسر عمش علیه السلام پس عمر
منع کرد و گفت پیغمبر شما هذیان میگوید پس غوغا شد و اختلاف کردند حضرت دلتنگ
شده گفت دور شوید و صاحب کتاب ملل و نحل که از اعاظم علمای اهل سنت است در
اول کتاب مذکور گفته که اول خلافی که در عالم واقع شد مخالفت ابلیس بود از
سجده آدم علی نبینا و علیه السلام و اول خلافی که در زمان اسلام در مرض الموت
پیغمبر صلی الله علیه و آله واقع شد مخالفت عمر بود که منع نمود که وصیت پیغمبر صلی الله
علیه و آله نوشته شود و نقل کرده از محمد بن اسمعیل البخاری باسناده عن عبد الله
بن عباس قال لما اشتد بالنبی علیه السلام مرضه الذی توفی فیه قال ایتونی
بدوات و قرطاس اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعدی فقال عمر ان رسول الله صلی الله
علیه و آله قد غلبه الوجع حسبنا کتاب الله و گفتگو بسیار شد پس حضرت فرمود که برخیزید
از پیش من لا ینبغی عندی التنازع قال ابن عباس الرزیة کل الرزیة ما حال بیننا
و بین کتاب رسول الله یعنی مصیبت عظیم حایل شدن و مانع شدن عمر بود میان
ما و میان نوشته پیغمبر صلی الله علیه و آله و بالجمله خلاف درین مسئله در چند موضع
واقعست اول در یکه این مسئله از اصول دین است و یا از فروع جمهور اهل سنت
برآنند که از فروعست بنابر آنکه بقای دین را موقوف نداشته بوجود امام بلکه نظام امور

مسلمین را منوط باو داشته پس اگر امور مسلمین بنحوی دیگر منتظم شود محتاج نباشد
بامام قال شارح المقاصد لا نزاع فی ان مباحث الامامت بعلم الفروع الیق بنا
بر آنکه قیام بامامت و نصب امام از فروض کفایاتست که عبارتست از امور کلیه که
شارع قصد تحصیل آن فی الجمله کرده نه از هر احدی و لا خفاء فی ان ذلک من الاحکام
العملیه دون الاعتقادیه لیکن چون شایع شده بین الناس در باب امامت
اعتقادات فاسده و اختلافات بارده سیما از فرق روافض و خوارج لهذا الحاق
کرده اند متکلمین باب امامت را نیز در ابواب علم کلام انتهی کلام شرح المقاصد
و جمهور امامیه امامت را از اصول دین دانسته بنا بر آنکه بقای دین و شریعت را
موقوف دانند بوجود امام چنانکه ابتدا شریعت موقوفست بوجود نبی پس حاجت دین
بامام بمنزله حاجت دین است بنبی و بیانش در فصل اول کرده شد و نیز حدیث
مستفیض مقبول بین الجانبین که قول مضمون آن بحسب ظاهر اجماعی امتست و هو
قوله صلی الله علیه و آله من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة الجاهلیه مؤید ماست
کما لا یخفی دویم از مواضع خلاف عصمت امامت امامیه عصمت امام را واجب داشته اند
بنا بر آنکه وجود امام از مقومات دین است نزد ایشان و با عدم عصمت مامون از
تغیر و تبدیل نتواند بود و نزد غیر امامیه عصمت شرط نباشد بنا بر آنکه قوام و حفظ
دین منوط باو نباشد پس اگر تحریف کند دیگران منع بلکه عزل توانند کرد و مخالفت
وی توانند نمود امام الحرمین که از اعاظم علمای ایشانست گفته که چون ظاهر شود
جور و ظلم امام و منزجر نشود بمنع قولی هر آینه مر اهل حل و عقد را رسد که اتفاق
کنند بمنع فعلی اگر چه محتاج شوند بتشهیر اسلحه و نصب حروب و نباید دانست که
نزد امامیه همچنانکه عصمت از ذنوب شرطست در امام عصمت از عیوب نیز شرطست
خواه عیوب جسمانی مانند امراض مزمنه مستکرهه متنفره مثل جذام و برص و اعمی و

صم و خرس و خواه عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیمه چون بخل و خست و غلظت
و فظاظت و خواه عیوب عقلی مانند جهل و جنون و اغماء و امراض منسیه علوم و
همچنانکه واجبست خلو از عیوب مذکوره ابتداء واجبست خلو از طریان آن نیز
مثلا جایز نیست که امام مجنون شود یا اعمی و اصم و اخرس گردد و اینست مراد ما
از عصمت از عیوب مذکوره و در مشهور در مفهوم عصمت عدم ذنوب را اعتبار کنند
و خلو از عیوب مذکوره را علیحده شرط دانند و چون در امام مجرد خلو از عیوب
کافی نیست بلکه واجبست بودن امام بحیثیتی که عیوب مذکوره برو طاری نتوانند
شد چنانکه در عصمت بنا بر مشهور کافی نیست مجرد عدم ذنوب بلکه معتبرست بودن
بحیثیتی که جایز نباشد صدور ذنب لهذا ما در رساله سرمایه ایمان عصمت را اعم
کرده ایم از کلا الشرطین بلکه از خلو از عیوب نسبی نیز مانند دنائت آبا و عهر
امهات و رذالت قبیله و درین کتاب نیز برین اصطلاح جریان خواهد رفت
و دلیل بر اشتراط عصمت مطلقا در امام وجوب خلو امامست از امور منفره که هر
آینه مانع از اعتقاد و اطاعتست چنانکه در نبی بنا بر آنکه خلو مذکور لا محاله لطفست
ممکن بالضروره پس واجب باشد بر حکیم تعالی و گر نه نقض غرض لازم آید و مخالفین
اگر چه عدالت را شرط در امامت بعث و اختیار شرط دانند و برائت از عیوب را
لازم شمرند لیکن طریان فسق و عیب را ممتنع ندانند همین جدا شود عصمت از
آنچه ایشان شرط دانند اعنی عدالت و برائت مذکورین موضع سیوم وجوب
نص امامیه چون در امام عصمت را شرط دانند و عقول را راهی بمعرفت
عصمت بنا بر آنکه امریست باطنی خفی پس واجب باشد ورود نص برو من عند الله
تعالی و مخالفین چون عصمت را شرط ندانند قایل بوجوب نص نباشند موضع چهارم
افضلیت جمهور قایلین بحسن و قبح عقلیین افضلیت امام را واجب دانند بنا بر

قبح تقدیم مفضول بر فاضل وغیر ایشان واجب نداشته‌اند و از ابو الحسن اشعری نقل
کرده‌اند قول بوجوب افضلیت را با عدم قول بقبح عقلی بنا بر آنکه امام هرگاه افضل
باشد کان اقرب الی انقیاد الناس له واجتماع الآراء علی متابعته ولان الامام
خلیفة عن النبی صلی الله علیه وآله فیجب ان یطلب لها من له رتبة اعلی قیاسا علی
النبوة کذا نقل فی شرح المقاصد موضع هفتم وجوب کون الامام من اشرف
القبایل جمهور شرط دانسته‌اند بودن امام را از قبیله قریش که اشرف قبایل است
بالاتفاق مگر خوارج واکثر معتزله ودلیل جمهور قوله علیه السلام الائمة من قریش
وقوله علیه السلام الولاة من قریش ما اطاعوا الله واستقاموا لا وامره وقوله علیه السلام
قدموا القریش ولا تقدموها واجماع صحابه یوم السقیفه لما قالت الانصار منا امیر
ومنکم امیر منعهم ابو بکر لعدم کونهم من قریش ولم ینکر احد علیه من الصحابه فکان
اجماعا ودلیل مخالف ما نقل من قوله علیه السلام اطیعوا ولو امر علیکم عبد حبشی اجدع
ومن المعقول انه لا عبرة بالنسب فی القیام بمصالح الملک والدین بل بالعلم والتقوی
والبصیرة فی الامور والخبرة بالمصالح والقوة علی الاهوال والجواب عن المنقول ان
ذلک فی غیر الامام من الحکام جمعا بین الادلة وعن المعقول بان لشرف الانساب
وعظم قدرها فی النفوس اثرا تاما فی اجتماع الآراء وبذل الطاعة والانقیاد ولا الیق
بذلک من قریش الذین هم اشراف الناس سیما وقد اقتصر علیهم ختم الرسالة وانتشر
منهم الشریعة الباقیة الی یوم القیمة کذا قال فی شرح المقاصد والعجب انه قال
بعد ذلک واشترطت الشیعة امورا منها ان یکون هاشمیا ولیس لهم فی ذلک
شبهة فضلا عن حجة چه همانکه در جواب دلیل عقلی مخالف گفته بعینه دلیل شیعه است
در اعتبار هاشمیت چه هاشم بلا شبهه اشرف بطون قریش است وختم رسالت وانتشار
شریعت مخصوص ببطن هاشم از بطون قریش وحال آنکه نزد شیعه تقدیم غیر اشرف

اشرف سیما با اجتماع وسایر شرایط قبیح است عقلا پس حجت ایشان اوضح حجج باشد
موضع ششم وجوب نصب امام که واجب است یا نه وبر تقدیر وجوب علینا ام علی الله
سمعا او عقلا جمهور اهل سنت واکثر معتزله برآنند که واجب است نصب امام بر امت
سمعا وطایفه از معتزله قایلند که واجب است بر امت عقلا والشیعة علی انه واجب
علی الله عقلا وطایفه نجدیه از طوایف خوارج قایلند بعدم وجوب اصلا وابو بکر اصم
قایلست بعدم وجوب عند ظهور العدل والانصاف والامن عن الوقوع فی الفتن
وبوجوب عند خلاف ذلک وبعضی قایلند بعکس این اعنی بوجوب عند الامن
وبعدم وجوب عند الخوف مستند اهل سنت بر وجوب سمعی بر امت چند وجه است
الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتی جعلوا ذلک اهم الواجبات واشتغلوا به عن
دفن الرسول صلی الله علیه وآله وکذا عقیب فوت کل امام وروایت کرده‌اند که
ابو بکر بعد از وفات رسول علیه وآله السلام گفت یا ایها الناس من کان یعبد
محمدا فان محمدا قد مات ومن کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت ولا بد لهذا من
امر از کسی که قایم بآن باشد پس بنگرید رایهای خود را وبه بینید که لایق آن کیست پس
همه صحابه از همه جانب مبادرت نموده گفتند صدقت ولم یقل احد انه لا حاجة الی الامام
وپوشیده نیست بر عاقل ضعف این دلیل چه اجماع صحابه در همچو معنی محل منع است بلکه
خلاف آن معلوم چنانکه ظاهر است بر ادنی متتبعی وحال آنکه کلام بر صحابه وارد است
پیش از تحقق اجماع که بچه سبب شد بودند بر وجوب تعیین امام که واجبی مثل دفن
وتجهیز رسول را گذاشته بآن مشغول شدند اگر وجوب عقلی مستند ایشان بوده
اهل سنت قایل بآن نیستند واگر وجوب سمعی بود پیغمبر امر نکرده بوده است را به تعیین
امام بالاتفاق واجماع هنوز منعقد نشده بود وقرآن دلالت نکرد وقیاس
گنجایش نداشت وادله سمعیه منحصر است درین مذکورات پس مستند صحابه که اتفاق

دربن امر کردند شواند بود مکر هوای نفس و میل باطن لهذا جمعی که هوای نفس در
باره ایشان کمان نیست باشد علی و عباس و ابوذر و سلمان و مقداد و عمار که بوشیده
نیست قدر و منزلت ایشان در آن اتفاق داخل نبودند و دیکر آنکه پادشاهی
رئیسی مثلا که موجود باشد عمی مثل عباس و پسر برادری مثل علی که باتفاق وصی
وی بود دیکرانکار ازدون اذن از ایشان و مصلحت با ایشان چکونه رسد که تعین
جانشین و خلیفه و نایب برای وی کنند آیا تواند بود صدور این مکر از روی حقد
و حسد و حیلت و خدیعت و عدم اعتنا بامر و شان پادشاه و رئیس مذکور الحمد لله
علی وضوح الحجة وجه دویم شک نیست که اقامت حدود و سد ثغور و تجهیز جیوش
للجهاد و غیر ذلک من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحمایة بیضة الاسلام واجبست
بر امت بامر شارع و موقوف بوجود امام پس نصب امام مقدمه واجب باشد و
مقدمه واجب واجب چنانکه در علم اصول مبین شده پس نصب امام واجب باشد
بر امت بجهت وجوب امور مذکوره بر ایشان و جواب ازین دلیل آنست که لانسلم
امور مذکوره واجب باشد بر امت بلکه واجبست بر امام و یا بر امت بتقدیر تحقق
امام و این که امر بقطع سارق مثلا متوجه امت باشد مطلقا ممنوعست و مقدمه
واجب هرکاه وجوب مطلق نباشد واجب نیست مانند تحصیل نصاب بجهت وجوب
زکوة و این که در ما نحن فیه مقرر و واجبست نه وجوب بخلاف وجوب زکوة چنانکه
شارح مقاصد کفته مجرد دعویست خالی از بیان و ما در مقام منع آن وجه
سیوم ان فی نصب الامام استجلاب منافع لا تحصی و استدفاع مضار لا
تخفی وکل ما هو کذلک فهو واجب اما الصغری فبالضرورة کما قال الامام الرازی فی
الاربعین او یکاد تلحق بالضروریات کما فی شرح المقاصد واما الکبری فبالاجماع
و اعتراض کرده صاحب تلخیص محصل برین دلیل بان الصغری عقلی من باب الحسن والقبح

معنیه

ولیس من مذهبکم والکبری اوضح من الصغری فلا حاجة الی التعرض للاجماع
یعنی هرکاه شما خلاف مذهب کردید و بنای صغری بر آن نهاده شد کبری
نیز بناء علی هذا اوضح خواهد بود لا محاله از اشتمال نصب امام بر استدفاع مضار
و شارح مقاصد جواب کفته ازین اعتراض باین طریق که بودن شیء مشتمل بر
صلاح و فساد از محل نزاع حسن و قبح نیست چه محل نزاع حسن و قبح باعتبار ثواب
و عقاب اخرویست و کون دفع الضرر واجبا بمعنی استحقاق تارکه العقاب
عند الله تعالی لیس بواضح فضلا عن الاوضح ثم قال و لا ینبغی ان یخفی مثل هذا
علیه و لا ان یکون الرجل العلمی فی هذه الغایة من الشغف بالاعتراض
و جوابش آنست که منافع و مضار معتبره در صغری اعمست ازین که دنیوی باشد
یا اخروی باعتراف شما چه امامت ریاست عامه است در امور دنیوی و اخروی
و صلاح و فساد در امور دنیوی اکرچه محل نزاع حسن و قبح نیست لیکن در امور
اخروی عین محل نزاعست پس لا بد است از عقلی بودن صغری و باین اعتبار
هرکاه دعوی وضوح آن کنید لا محاله کبری اوضح ازین خواهد بود چنانکه
در تقریر اعتراض بیان کردیم و لا اقل اخفی از و نتواند بود و پس حاجت بتعرض
اجماع نباشد و از آنچه کفتیم ظاهر شد که مشعوف باعتراض کیست چه را فرو
کردن مذهب خود در کرمی هنکامه جدال مبین اینمعنیست و مستند قائلین
بوجوب عقلی بر امت وجه سیوم است از وجوه ثلثه مذکوره لیکن در کبری
تمسک بضرورت کنند نه باجماع چه ایشان که قائلند بعقلیت حسن و قبح پس
اعتراض مذکور بر ایشان وارد نباید و جواب مستند ایشان آنست که دفع ضرر
فی الحقیقة بوجود امامی حاصل تواند شد که معصوم و منصوص علیه باشد
و نصب چنین امامی از قدرت امت خارجست لا محاله و دیگر چون ثابت کنیم وجوب

[illegible]

علی الله را ساقط شود و جوب علی الناس و قایلین بوجوب عقلی علی الله بر سه فرقه اند اول اسمعیلیه و اعتقاد ایشان آنست که معرفت الله حاصل نشود مگر بتعلیم نبی یا امام پس واجبست بر خدای تعالی که خالی نکرداند ارض را از معصوم که تعلیم معرفت الله کند حلا توقف و چون ثابت شد استقلال عقل در معرفت الله تعالی پس بطلان این مذهب ثابت باشد دویم غلاة و هم یقولون انه یجب علی الله نصب الامام لیعلم الناس احوال الاغذیه و الادویه و السموم المهلکه و یعرفهم الحرف و الصناعات و ضعفش ظاهر است سیوم اصحاب ما اعنی امامیه اثنی عشریه رضوان الله علیهم و بنشان دو وجهت یکی حاجت شریعت باقیه الی یوم القیامه بحافظی معصوم مأمون از تغییر و تحریف چنانکه محتاجست در ابتدا بمبلغی معصوم مأمون و حاجت شریعت در بقا بحافظی بغایت اشبهست بحاجت ممکن حادث در بقا بعلت مبقیه چنانکه مذهب جمیع اهل تحقیقست دویم حاجت مکلفین برئیس مطاع عالم عادل مأمون از جور و میل پس وجود امام لطف باشد برای مکلفین چه شک نیست که مکلف با وجود امام نزدیک شود بفعل تکالیف و شک نیست در امکان وجود امام در هر زمانی از ازمنه چه دانستی که مراد از امام معصوم نیست مگر عالم عادل که عدالتش مأمون باشد از بر طرف شدن و همعنی بخبر دادن نبی و تعیین تنصیص وی متحقق شود و تحقق علم و اصل عدالت ضروری الامکان بل الوقوعست و نیز ظاهر است عدم استلزام وجود امام مر مفاسد را چه هر مفسده که در وجود امام متوهم شود نظر بمصالحی که مترتب بر وجود اوست از غایت ندرت ملتفت الیه نتواند بود و پیشتر دانستی که ترک خیر کثیر بجهت شر قلیل شر کثیر است لا محاله پس هیچگونه مانعی از وجود امامی که لطف متصور نباشد پس لا محاله نصب امام بر خدای تعالی واجب باشد و الا حجت

خدای تعالی بر خلق تمام نشود و اینست مراد از آنچه مستفیض است از علی بن ابی طالب علیه السلام که انه قال لا یخلو الارض عن قایم بحجة الله اما ظاهر مشهور او خائف مستور لئلا یبطل حجج الله تعالی و بیناته و چون وجود امام بجهت اتمام حجت واجب باشد پس غیبت او و عدم تصرفش در امور بنا بر آنکه معصومست از تقصیر وی نتواند بود بلکه لا محاله از خوف اعادی و عدم انقیاد ناس بسبب سوء اختیار ایشان باشد که منافی غرض نصب امام نباشد و مانع وجوب نتواند شد و هر گاه درین دلیل باین تقریر که ما کردیم نیک تأمل کنی بتوفیق الله و فضله قادر شوی بر دفع جمیع شبهای مخالفین در این مقام کنند مثل انه انما یکون لطفا اذ خلا عن جمیع جهات القبح و هو ممنوع و ان اداء الواجب و ترک القبیح مع عدم الامام اکثر ثوابا لکونها اشق و اقرب الی الاخلاص و انه انما یجب لو لم یقم لطف آخر مقامه کعصمة جمیع الناس و انه انما یکون لطفا اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبایح قادرا علی تنفیذ الاحکام و هو لیس بلازم عندکم الی غیر ذلک من الشبه الواهیة التی لا یستحق الجواب و سیم طایفه از خوارج که قایلند بنفی وجوب نصب امامند که در نصب امام برانگیختن فتنهاست لان الآراء مختلفه و الاهواء متباینه فیمیل کل حزب الی احد و یهیج الفتن و یقوم الحروب و ما هذا شانه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز الا ان احتمال الاتفاق علی الواحد و تفرده باستجماع الشرائط او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع و اوجب الجواز و ازین دلیل ظاهر شود که مقصود ایشان نفی وجوب نصب امامت بر امت لا علی الله چه منصوص بودن از جانب خدا یا رسول موجب تفرد و ترجح و قطع فتنه و نزاع تواند شد و جواب از قبل قایلین بوجوب بر امت آنست که اعتبار ترجیح بتقدم اعلم ثم الاورع ثم الاسن و یا بانعقاد بیعت دفع فتنه تواند کرد و سیم اصم عدم

والاهواء

حاجت ترود ظهور عدل بخلاف ظهور ظلم و مشاهد عاکس آن که وقت ظهور
ظلم نصب امام سبب تمرد شود و اسباب فتنه افزوده گردد ولا یخفی ضعفها هم
از مواضع اختلاف ما به ینعقد الامامة یعنی امامت بچه چیز منعقد شود اتفقت
الامة علی ان الرجل لا یصیر اماما بمجرد صلاحیته للامامة و اجتماع الشرایط فیه بل
لا بد من امر آخر به ینعقد الامامة و آن امر یکی از امور ثلثه است باتفاق است نص
و بیعت و دعوت و خلافی نیست میان امت درین که نص موجب ثبوت امامت است
بلکه خلاف در دو امر دیگر است غیر طایفه صالحیه از زیدیه بر آنند که دعوت نیز طریق است
بر ثبوت امامت و مراد از دعوت خواندن شخصی است که اهلیت امامت داشته باشد
مردم را بسوی خود و مخالفت با ظلمه و بالجمله خروج بسیف قالوا کل فاطمی خرج
شاهرا السیفه داعیا الی سبیل ربه فهو امام و موافق نیست با زیدیه درین معنی
بغیر از شیخ ابو علی الجبائی و صاحبان این مذهب را مستندی نتواند بود و بطلانش
بغایت ظاهر است سیما که مدعی نمیشد پس هر صاحب خروجی در هر قطری از
اقطار اگر واجب الاتباع باشد تعدد ائمه در وقت واحد لازم آید و مودی
بفسادی شود که افحش از عدم امام باشد و اگرچه ایشان تعدد ائمه جایز داشته اند
لیکن با وجود بطلان عقلی مخالف اجماع متحقق قبل از ظهور قول ایشان نیز هست
و نزد جمهور اشاعره و معتزله و خوارج و صالحیه از زیدیه امامت منعقد شود
باختیار اهل حل و عقد و بیعت کردن ایشان با کسی که مستجمع شرائط امامت باشد
من غیر اشتراط اجماعهم علی ذلک و لا عدد محدود بل ینعقد بعقد واحد منهم و
گفته اند که لهذا ابو بکر صبر نکرد و انتظار نکشید که خلافت آن منتشر شود
در اقطار بلکه شروع کرد در امر خلافت بمجرد بیعت یک کس یا دو کس و لم ینکر
علیه احد و اشعری شرط کرده که بیعت یکدو کس در حضور جماعتی باشد تا دیگری

عصمت

در

دعوی عقد بیعت سر اشتوانند کرد معتمدا علی ذلک و اکثر معتزله شرط کرده اند
حضور پنج عدد را ممن یصلح للامامة چنانکه در قضیه شوری واقع شد شبهه
قائلین به بیعت و اختیار دو وجه است یکی آنکه طریق انعقاد امامت منحصر است
در نص و بیعت بنابر عدم اعتداد بمذهب زیدیه و نص منتفی است در کسی که
امامت او باجماع ثابت است و هو ابو بکر دوم اشتغال صحابه بعد از وفات نبی صلی الله علیه و
آله و بعد از قتل عثمان باختیار امام و عقد بیعت من غیر نکیر فکان اجماعا
فی کونه طریقا و لا عبرة بمخالفة الشیعة و پوشیده نیست که سخافت این مذهب
چه بالضروره بیعت بعضی از امت سیما بیعت یکدو کس را هیچگونه مدخلیتی نتواند
بود در عقد امامت که ریاستی است بر جمیع امت سیما بر سبیل خلافت و نیابت
از غیر و از اینجا بغایت ظاهر شود حقیقت دین داری و ایمان این طایفه که بنای
دین خود را بمجرد وقوع گذاشته اند بدون آنکه دلالت کند بصحت وی عقل
یا نقل و بذکر لفظ اجماع و لفظ عدم نکیر تهویل مینمایند و بآن خود را تسلی میکنند
و فریب عوام بیچاره میدهند و بر تقدیری که اجماعی که دعوی آن میکنند در
وقتی از اوقات احتمال وقوع داشته باشد و در مبدا امر البته ادعای آن نتوانند
کرد بنابر ظهور عدم اتفاق مثل علی و عباس و جماعتی کثیر از اعاظم صحابه
مانند سلمان و ابو ذر و مقداد و عمار حتی طلحه و زبیر و خود نیز مسلم دارند عدم
اتفاق مذکور را در مبدا امر و مدعی آنند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس
چگونه جایز باشد آن متدین مسمی بخلیفه اول پیش از تحقق اتفاق اهل
حل و عقد شروع در امر خلافت و امامت و تصرف در امور دینی و دنیوی کافه
مسلمین و مجرد اظهار موافقت نیز بعد از تحقق شوکت مدعی خلافت و فریب خوردن
و گردیدن امت بوی چگونه دلالت بر موافقت رای و اعتقاد تواند کرد و از اینجا

گفتیم ظاهر شد حقیقت آنچه اکابر علمای این طایفه مانند فخر رازی و فلان و بهمان
در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند که اگر علی رضی بخلافت ابو بکر نبودی و خلافت را
حق خود دانستی هر آینه منازعت کردی و طلب حق خود نمودی با کمال باس و شجاعتی
که او را بود و اتفاق جمیع بنی هاشم با او بلکه جایز نبودی وی را تقاعد از طلب
خود و منافی بودن تهاون و اهمال با عصمتی که شیعه مدعی اند چنانکه بعد ازین
خواهد آمد انشاء الله بدانکه نزد قایلین بطریق بیعت انعقاد امامت منحصر در آن
نیست بلکه منعقد شود باستخلاف امام و بقهر و استیلا نیز و اعتبار علم و عدالت
و سایر شروط معتبره را در امامت بیعت و استخلاف واجب دانسته اند نه در امامت
قهر و غلبه کما صرح به شارح المقاصد وغیره و نزد شیعه امامیه امامت متحقق نشود
مگر بنص من قبل الله و قبل رسول اما آنکه نص سببی است مستقل بجهة تحقق امامت
محتاج بدلیل نیست و متفق علیه است میان امت کما صرح به الامام الرازی فی
الاربعین و اما انحصار ثبوت امامت در آن و عدم تحققش بغیر آن مستند است
چند وجه اول وجوب عصمت و افضلیت از جمیع امت و عالمیت بجمیع امور دینیه
ولا سبیل الی معرفة تحقق ذلک فی شخص من الاشخاص الا بالاخبار من الله تعالی
و هو المراد من النص فلا یمکن تعیین الامام بالاختیار و مخالفین چون امور مذکوره را
شرط امامت نداشته نزد ایشان امامت موقوف نباشد باخبار و نص چنانکه گذشت
دویم آنکه اهل بیعت را اختیاری نیست در تعیین متولی قضا و احتساب و قدرتی نیست
بر تصرف و اجرای حکم بر اضعف ناس در اقل امور فکیف یقدرون علی تولیة الریاسة
الکبری و علی اقدار الغیر علی التصرف فی الدین والدنیا لکافة الوری و مخالفین
گاه منع صغری کنند مستند آنکه تجوزه بعض فقهائهم من التحکیم فی القضاء و جعل
الشاهد القاضی قادرا علی التصرف فی الغیر و گاه تسلیم آن کنند و گویند این بنا بر آن نیز

بود

تولیه امور مذکوره با وجود امام موکول با امت نیست بلکه با او رسد اما هر گاه
امام نباشد امت را رسد که تعیین امام بجهت خود کنند بنا بر آنکه کسی نیست که تعیین
امام موکول با او باشد کما هو الظاهر من شرح المقاصد و اما ظاهر مواقف
و صریح شرحش آنست که اگر امام نباشد لا بد است از قول با نعقاد قضا به
بیعت و کلام امام رازی موید شرح مقاصد است حیث قال فی الاربعین لا
استبعاد فی ان یاذن الله تعالی فی تولیة الامام ولا یاذن فی تولیة القضا
و پوشیده نیست بر صاحب ادنی فطرتی ضعف جمیع ما قالوا اما حدیث تحکیم یعنی
حاکم ساختن کسی را بر خود باختیار خود در احکام شرعیه بدون اذن ظاهر البطلان است
سیما بر قواعد مخالفین که حسن و قبح را در احکام الهیه شرعی محض دانسته و اما
قضیه شاهد بنا بر آنکه شاهد اقتدار قاضی نکند بر تصرف در غیر بلکه اقتدار نیست مگر
از شارع و شهادت امارهایست بر تحقق حکم از قبل شارع و اما مدخلیت وجود
و عدم امام در جواز و عدم جواز اختیار و کذا عدم استبعاد در اذن بر تعیین امام
و عدم اذن بر تولیت قضا اگر بر عکس میشود خالی از صورتی نبود و اما علی ما
فرض فلا کما لا یخفی سیوم آنکه نصب امام بجهت ازاله فتنه است و شک نیست که تعیین
آن به بیعت و اختیار موجب زیادتی فتنه است لاختلاف الاراء و تباین الاهواء
کما وقع فی زمن علی علیه السلام و معاویه و مخالفین در جواب گفته اند که اگر
زمان نصب امام زمانی باشد که مردم منقاد حق باشند و میل اهواء باطله کم
باشد هر آینه در نصب امام باختیار نزاعی نباشد و فتنه حادث نشود و وجه جهات
ترجیح معلومست بشرع و نزاع معاویه در امامت علی نبود بل فی انه هل یجب علیه بعد بیعته
قبل الاقتصاص من قتلة عثمان ام لا و اگر زمان ترفع و استعلا و حب جاه و میل
باهوا باشد با وجود نص نیز مخالفت و فتنه واقع تواند شد و پوشیده نیست

ضعف این جواب چه با وجود نص میل بهوی و اراده مخالفت از اهل ایمان و اتقان بغایت
نادر باشد سیما در عزایم امور مثل امامت بخلاف آنکه نص امامت بر کسی واقع نشده
چه میل امامت و سعی در تحصیل آن محظور نخواهد بود و صدور این داعیه منافی ایمان
و کمال اتقان نباشد چه جهات ترجیح بنابرین اجتهادی ظنی خواهد بود و منازعه
و تغلب با علی علیه السلام با وجود نص غیر اختیار کردند مستبعد بود و اگر
نص نمی‌بود اخیار تر مثل سلمان و ابوذر و مقداد میکردند مستبعد نمی
بود و در کاکت توجیه منازعه معاویه با علی علیه السلام چه حاجت به بیان توا
داشت چهارم ما اشرنا الیه سابقا من ان الامامة خلافة الله و رسوله فیتوقف
علی استخلافهما بالضرورة و هو انما یحصل بالنص لا باختیار الناس لان الثابت
باختیار الناس خلافة منهم لا من الله و رسوله صلی الله علیه و آله و مخالفین در
جواب گفته اند که اجماع دلالت کرد برین که هر که را امت خلیفه کنند خلیفه خدا و
رسولست و اتفاق امت کاشف شد که خدا و رسول استخلاف او کرده اند و
بیان ضعفش آنست که پیشتر اشاره شد بانکه اتفاق مذکور را مستندی نیست لا
اقول انا لا نعلم مستنده بل اقول انا نعلم ان لا مستند له بنابر آنکه مستندی که ممکن است
درین اتفاق اذن پیغمبرست و امر او مر امت را بتعیین خلیفه و معلومست و متفق
علیه عدم اذن و احتمال این که شاید اذن واقع شده باشد لیکن نقل نکرده
باشند للاستغناء عنه بالاجماع معلوم الانتفاست در عزایم امور مثل امامت و
خلافت و منع آن مکابره ایست که استحقاق جواب ندارد و ملتفت الیه نتواند بود
و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان کلام مواقف در جواب این دلیل که اختیار اهل
بیعت مر امام را اماره ایست که خدا و رسول آنرا اعلامت گردانیده اند بجهة تحقق
حکم خود بخلافت و نیابت امام مر ایشانرا کعلامات سائر الاحکام و بیان بطلانش

آنست

آنست که سخن ما در اماره گردانیدن خدا و رسولست که بچه معلوم تواند شد و
قیاس این بسائر احکام نتوان کرد چه در سائر احکام مانند شهادت شاهدین
نص متحقق است بکونها امارة بخلاف ما نحن فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماعست
و اجماع را مستندیست دال بر حجیت آن و آن احادیثی است که دلالت کرده
بر عدم اجماع امت بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد جواب گوییم که بتقدیر تسلیم
بعد از تحقق اجماع خالی از صورتی نیست اما سخن پیش از تحقق اجماعست و در
وقت اختیار اهل بیعت که بچه مستند اختیار آن توانکرد و دانستی که مذهب
ایشان انعقاد امامتست به بیعت بعضی و موقوف نیست بتحقق اجماع و تقدیر
توقف باجماع نیز سخن در وقت تحقق اجماعست و حال آنکه احادیث مذکوره دلیل
اجماعست نه مستند اجماع پنجم آنکه معلوم و مقطوع به از سیرت و عادت نبی
صلی الله علیه و آله آنست که با دنی غیبتی از مدینه ترک استخلاف نکردی و همچنین
بیان ادنی ما یحتاج الیه را من الفرائض و السنن و الآداب حتی فی امر قضاء الحاجة
اهمال نمودی و نیز معلومست از حال او صلی الله علیه و آله که بر امت خود مهربانتر
و مشفقتر از پدر مهربان بود بر اولادش و معلومست از عادت پدران که در
حین وفات ترک وصیت بجهة اولاد خود نکنند و تعیین من یقیم امورهم کنند پس
مقطوع به باشد عادة عدم اهمال نبی امر امت را و تعیین کردن وی کسی را که قائم
بامور امت باشد و ایضا قوله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم اول دلیلست برین که تعیین
امام کرده چه ظاهرست که وجود امام از مقومات دین قویم و از اعظم مکملات شرع
مستقیم است و حق سبحانه خبر داده با کمال دین پس نتواند بود که تعیین امام
نکرده باشد و مخالفین جواب گفته اند که امور مذکوره مجرد استبعادی بیش
نیست و امتناعی نتواند داشت و بر صاحب ادنی فطرتی ظاهر و لایح است آثار کمال

ضعف ازین جواب چه ملاحظه عادات علم قطعی عادی بامور مذکوره داخل شود و
عدم آن ممتنع باشد عادةً چنانکه در تقریر دلیل اشاره شد بآن موضع هشتم
از مواضع اختلاف تعیین امام و خلیفه اول بعد رسول الله صلی الله علیه و آله جمهور
اهل سنت برآنند که خلیفه اول بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله ابوبکر است بنا
بر اجماع و انعقاد بیعت و جمهور شیعه برآنند که علی ابن ابی طالب است بنا بر نص
پیغمبر صلی الله علیه بامامت علی هم بنصوص جلیه و هم بنصوص خفیه و بیان هر دو مذ
در فصول آتیه بیاید ان شاء الله تعالی **فصل سیوم از باب سیوم از مقاله سیوم در
ذکر نص کردن پیغمبر صلی الله علیه و آله بر علی ابن ابی طالب ع بر امامت و خلافت
بنصوص جلیه** جمهور اشاعره و معتزله و خوارج برآنند که پیغمبر صلی الله علیه و آل[ه] نص
نکرد بر احدی بامامت و خلافت و بعضی از اهل سنت گفته اند که نص کرد بر ابوبکر
حسن بصری برآنست که نص کرد بر ابوبکر نص خفی و هو تقدیمه ایاه فی الصلوة
و بعضی دیگر گفته اند نص کرد نص جلی و روایت دوات و کاغذ را چنین ساخته که
ائتونی بدوات و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله
والمسلمون الا ابابکر و پوشیده نیست بر عارف متتبع اختلاف این روایت و
ضعف مستند حسن بصری و لهذا جمهور اهل سنت اعتبار آن نکرده قطع به
عدم نص نموده اند و تمسک به بیعت جسته و حال آنکه نزد امامیه ثابت شده که
تقدیم در صلوة تدلیسی بود که در حالت شدت مرض اهل غرض کرده بودند و حضرت
رسول صلعم بعد از افاقه و اطلاع بر آن با کمال ضعف تکیه بر دوش علی و عباس
نموده بمسجد تشریف فرموده و امامت مدله را بابوبکر نگذاشت که باتمام رساند
و بالجمله اهل سنت را اعتنائی بشان این نص نیست و اعتمادی اصلا بر آن ندارند
اگرچه گاهی در مقام منع ذکر آن میکنند و این معنی معلوم است از کتب ایشان و اگر

نص مذکور فی الجمله احتمالی میداشت و از عهده تمشیت و سازکاری آن بدر
میتوانستند آمد هر آینه دست از آن برنمیداشتند و به بیعت و اجماعی که حقیقتش
معلوم شد نمی آویختند و جمهور شیعه برآنند که نص کرد بر علی ابن ابی طالب
علیه السلام بنصوص خفیه و جلیه اما نص خفی متفق علیه است میان جمیع طوایف
شیعه و اما نص جلی مختصند بآن جمهور امامیه و مراد از نص جلی آنست که دلالت
کند بر معنی مراد بالضروره کند و محتاج نباشد بنوعی از استدلال مثل قوله
قوله علیه السلام علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و قوله علیه السلام سلموا علیه
بامرة المؤمنین و قوله علیه السلام انت خلیفتی بعدی و قوله علیه السلام وقد
جمع بنی عبد المطلب ایکم یبایعنی و یوازرنی یکن اخی و وصیی و خلیفتی من بعدی
فبایعه علی علیه السلام و قوله علیه السلام لعلی آخذاً بیده هذا خلیفتی فیکم من
بعدی فاسمعوا له و اطیعوا چه دلالت این احادیث بر امامت و خلافت بعد از
پیغمبر صلی الله علیه و آله ضروریست مانند دلالت لفظ سما و ارض و شجر و حجر بر معنی
مراد ازین الفاظ و دلیل بر وجود این نصوص تواتر است نزد امامیه خلفا
عن سلف چه راویان و ناقلان این نصوص از شیعه امامیه در هر طبقه از
طبقات و زمانی از ازمنه از کثرت عدد و تفرق بلاد و عدم اجتماع باهم در
مکانی از امکنه بحدیست که عقل تجویز نکند اتفاق و تواطؤ ایشان را بر کذب
و طریق تحصیل علم تحقق این تواتر تتبع کتب و تصانیف علمای امامیه است
چه عدد رواة و علما و مصنفین امامیه در هر زمانی از کثرت بحدیست که شک نیست
در بلوغ مرتبه تواتر و وجود علما و رواة و تصانیف بر متتبع محقق میتواند بود
چنانکه مثلا وجود شعرا و دواوین شعرا بر متتبعین اشعار پوشیده نمیتواند
بود و تفرق علما و رواة مذکورین در بلاد متباعده و ملاقات و صحبت باهم

وعدم آن نیز معلومست چنانکه در طبقه شعرا مثلا وکان این که کتب وتصانیف
منکثره مجعول ومختلق باشد مانند آنست که جمع دواوین شعرا مجعول ومختلق
باشد فظهر بطلان ما قال علماء اهل السنة من ان دعوی النص الجلی صنعه
هشام بن الحکم ونصره ابن الراوندی وابو عیسی الوراق کما فی شرح المقاصد
وغیره چه در زمان هشام بن الحکم از علمای امامیه وثقات اثنی عشریه معروفین و
مشهورین مصنفین ازحد تواتر افزون بودند بلا شبهه همه از اصحاب ممدوحین و
معتمدین ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام واز اکثر ایشان کتب
وتصانیف متواتر ومتداول بل مخالفین اگر نسبت اختلاق این مذهب و
این قول بجعفر الصادق مینمودند گنجایش داشت چه همه آن علما وثقات در
آن زمان از اصحاب آن حضرت بودند وروات وثقات ومعتمدین وی وبآن نسبت
معروف ومشهور حتی که این مذهب بین الجمهور از این جهت مشهور بمذهب جعفر
شده لیکن خوشامدی وطره تقیه که بتقدیر اختلاق مختلق آنحضرت باشد اما
چون جلالت ومنزلت آنحضرت بین الجمهور بیشتر بمرتبه ایست که توهم اختلاق
وابتداع درباره او نتوان نمود لهذا بعضی از مخالفین صرف این نسبت از آنحضرت
نموده بهشام بن الحکم که از اجله اصحاب آنحضرتست متعلق ساخته اند ودر حقیقت
همان منصرف بآنحضرتست لیکن صرفه در آن نیست وبالجمله تدین آنحضرت باین دین
وهمچنین آبا واولاد وی از ائمه اهل البیت الطاهرین در ظهور بمرتبه ایست که انکار
آن واستبعاد از آن ملحق بانکار ضروریات واولیاتست وکفی بذلک لنا مستندا
وبیچاره شارح مقاصد درین انکار بمثل رضی الله عنک وارضاک ومثل جعلت فداک
وامثال این که جناب مقدس رضوی علیه السلام در ظهر عهدنامه مأمون بخط مبارک
خود نوشته تمسک جسته واعتقاد تبری ائمه طاهرین از این مذهب کرده هیهات

هیهات بلی دو شبهه هست اهل سنت را در انکار وجود نصوص مذکوره وتواتر آن
که محتاج بدفعست ورفع استبعاد از آن یکی آنکه اگر نصوص مذکوره موجود میبود
هر آینه متواتر میبود لتوفر الدواعی علی نقله واگر متواتر میبود افاده علم بجمیع
ما میکرد لان ذلک هو مناط التواتر وحال آنکه افاده علم نکرده وامام فخر رازی
در اربعین سوگند بخدا وایمان یاد کرده که خبر نصوص اثری که افاده ظن کند
در دلهای ما نکرده فضلا عن القطع وجواب از این شبهه آنست که عدم افاده
علم نظر بشما بنا بر دو وجه تواند بود اول آنکه سابقا اشاره شد بآنکه علم حاصل
بتواتر تواند بود که نظری باشد همچنانکه تواند بود که ضروری باشد وبیانش
آنست که گاه باشد عدد ناقلین بحدی وکیفیت نقل بنوعی باشد که احتمال تواطؤ
وتواضع بالبدیهه منتفی باشد ولهذا احتیاج بنظر وتأمل نباشد مانند علم ما ببلدان
نائیه وگاه باشد که نه چنین باشد بلکه نفی احتمال تواطؤ موقوف بنظر وتأمل در احوال
ناقلین باشد من حیث تباعد البلدان وتباین الاوطان وامثال ذلک کما فیما
نحن فیه پس تواند بود که شما را اگر ملاحظه احوال ناقلین این نصوص از علماء و
مصنفین امامیه ومطالعه کتب وتتبع مصنفات ایشان کنید شک نکنید در صحت
آن نصوص وجزم کنید بعدم احتمال مواضعه میان ناقلین آن وجه دوم آنکه
پیشتر دانسته شد که افاده علم در خبر متواتر مشروطست زائدا علی الشرائط المعتبره
بخلو ذهن سامعین از اعتقاد وجزم بنقیض مضمون خبر چه اگر سامعین جازم بنقیض
آن باشند البته افاده علم نتواند کرد چنانکه در جمیع مسائل نظریه [illegible] پس
طریق استبصار وطلب حق در امثال این مقامات آنست که طالب خود را مستوی
النسبه بین طرفی الخلاف کرده اند بنوعی که اگر نقیض مذهب ومعتقد وی که عمرها
در از خلفا عن سلف بر آن عناد وتعصب ورزیده بر وی ظاهر شود بلا تأمل وتوقف

وعصبیت انقیاد حق تواند کرد و بعد از آن تامل و ملاحظه در نصوص مذکوره
احوال ناقلین آن و تتبع کتب و مصنفات علمای اینمذهب نماید تا حق بر وظاهر
شود و علم حاصل گردد و اگر چنین کند و باین شرایط عمل نماید و سوگندی که فخر
رازی یاد کرده اضعاف آن یاد مینمایم و ضامن میشوم که البته علم حاصل شود
و حق ظاهر گردد شبهه دویم آنکه اگر نص بر علی موجود و متواتر میبود هر آینه
علی علیه السلام محاجه و منازعه مینمود و طلب حق خود میکرد و جایز نبود او را
که تقاعد از آن کند سیما با عصمتی که شیعه مدعی آنند و نیز اگر خلافت حق او میبود
بنصوص مذکوره تهاون و عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان جایز نبودی و
حال آنکه چون عرض خلافت بر او کردند تا چند روز قبول ننمود و مبالغه دیگری
اختیار کنند و نیز اگر وجود نص محقق و متواتر میبود هر آینه علی علیه السلام با مقاتله
با آن محاجه مینمود نه بیعت مهاجرین و انصار و بالجمله جمیع امور مذکوره دلیل است
بر عدم نص و آنچه شیعه معتقد آنند که طلب حق نمودن و منازعه و محاربه با اکثر
نکردن مبنی بر خوف و تقیه بود صورتی ندارد بنابر آنکه هنوز اول نزاع خلافت بود و
استقرار نیافته و شوکت بهم نرسیده و حال آنکه علی علیه السلام در کمال باس و
شجاعت و پردلی بود و بنی عبد المطلب همه با او بودند و اکثر مهاجرین و انصار و
اجله صحابه کبار مطیع و منقاد او و کانت فاطمة علیها السلام مع علو منزلتها زوجته
والحسن والحسین صلوات الله علیهما مع کونهما سبطی رسول الله صلی الله علیه وآله
کانا ولدیه والعباس مع علو قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی امدد یدک ابایعک
حتی یقول الناس بایع عم رسول الله ابن عمه فلا یختلف فیک اثنان والزبیر مع
شجاعته کان معه حتی قیل انه سل السیف وقال لا ارضی بخلافة ابی بکر وقال ابو سفیان
ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملان الوادی خیلا ورجلا وانصا

خود قاطبه نکرده میبایست ابو بکر را بنابر آنکه بروایت الائمة من قریش دفع
ایشان از نوع خلافت نموده محروم مطلق گردانیدند و نیز مشعر است عادت که کافه
اصحاب عارف بنصوص مذکوره باشند و همه اتفاق کنند در کتمان آن و یکی از
آنها اظهار آن نکنند و حال آنکه عمر خود در اطاعت و خدمتکاری و جان فشانی
رسول گذرانیده باشند و صرف اموال خود در راه او کرده و بذل نصرت و یاری
حسب المقدور نموده همه یکبار اینچنین مخالفتی بظهور رسانند و کتمان حق فاش
نمایند لاجل شیخ ضعیف چنان علی با کمال و لا شوکه و اگر نص میبود هر آینه انصار
بان متمسک شده دفع ابو بکر از خلافت مینمودند چنانکه او دفع ایشان نمود بروایت
مذکوره و امام فخر در کتاب اربعین گفته که از شیعه بغایت عجب است چه گاهی در وصف
شجاعت علی علیه السلام بحدی میرسند که از مقتضای عقول بیرون باشد و گاهی
در ضعف و عجز بمرتبه تنزل مینمایند که با شیخ ضعیف حیائی باعتقاد ایشان برنیاید
و این نیز لامحاله از معقول خارج باشد و جواب این شبهه آنست که این تقریر اگر چه جانی
از عام پسندی نیست اما تردد خواص و کاراگاهان و متبصران در حقایق امور و متکلمان
در تتبع روایات و تواریخ و سیر و احوال صحابه بغایت ضعیف و بی صورت است بجهة
آنکه بر علی علیه السلام واجب نبود منازعه و مخاصمه با قوم و طلب حق منصب جز و سبب
فتنه و آشوب بلکه بر قوم واجب بود سر در قدم او نهادن و کمر اطاعت و خدمتکاری
بر میان بستن و بر آنحضرت زیاده از این نبود که امتناع از این امر نماید و خود را در معرض بتول
این شغل در آرد چه امامت و خلافتی که حق او بود نه اینم امریست الهی و فرمانیست نبوی و
ریاستی است ربانی و نیابتی است سبحانی و وجوبیست متعلق بطرفین امام و رعیت
و رئیس و مرؤس واجب بر امام و رئیس در مبداء امر اظهار شان خود است اگر ظاهر
نباشد و قبول و مباشرت و واجب بر رعیت و مرؤس طلب معرفت امام و رئیس

ساختن

بعد از معرفت دو جدان انقیاد و اطاعت و چون اظهار و تعریف امام و رسول و خلیفه
از رسول صلی الله علیه و آله بقصد و ر نصوص بفعل آمده بود واجب بر همه اصحاب مبادرت
بود بخدمت امام منصوص علیه و مهیا شدن بجهت قبول امر و امتثال فرمان وی
نه واگذاشتن امام و مشغول شدن بتعیین خلیفه و مخالفت کردن نص پیغمبر صلی الله
علیه و آله و چون اصحاب امام را بتجهیز پیغمبر گذاشتند و پیرامون وی اصلا نگشتند
و بتعیین امام و خلیفه از نزد خود و رایهای خود مشغول شدند و تا هنگام فراغت امام منصوص
علیه بتعیین امام و خلیفه کرده کمر اطاعت و انقیاد وی بر میان بستند بر امام منصوص
علیه متروک الامر واجب نبود که محاربه و منازعه با کافه اصحاب نمودن و چگونه واجب
باشد که محاربه و مخاصمه موقوف بوجود اعوان و انصار است و علی علیه السلام
هر چند متصف بکمال شجاعت بود شجاعت یک تن تقدیر یکه و معاون تیر با قاطبه
اصحاب و قبایل اعراب چه تواند کرد و چگونه عجزی و ضعفی برای آنحضرت ثابت تواند
شد و از ین که بطریق خرق عادت تواند کرد بر انبیا و اوصیا ثابت که بخرق
عادت اقوای خصم خود کنند و نیز مصلحت در اقوای اصحاب و تفرق کلمه نبود و ابن
سفیان را چه بود که اسلام برطرف شود و شریعت برهم خورد بلکه غرضش از اعلای بنی
عبد مناف نبود مگر تهیج فتنه و آشوب و قتال و هلاک مسلمانان تا بکام دل خود برسد
و کفر و شرک باطنی را ظاهر و آشکارا تواند کرد و بخاطر جمع بضلالات و جاهلیت اولی
عود تواند نمود و ساده لوحی میباید که ابوسفیان و اولاد و اتباع او را مومن
و مسلمان حقیقی دانند و از جمله اهل دین شمارد و با افعال و اقوال ایشان اعتماد
نماید علی علیه السلام باتفاق عقلا رشید ارباب عقول و قدوه اهل هوش بود و چگونه
سخن هر کس را نشناسد و راه بقصد و غرض هر کس نبرد و این که آنحضرت قبول
بیعت عباس تقریر نمود بنا بر آن بود که امر آنحضرت موقوف به بیعت نبود بلکه حق وی

بنص و تصریح ثابت و محقق بود و بیعت عباس در اظهار و اثبات حق وی زیادتی
بر نص رسول نتوانست نمود هر گاه مخالفت نص رسول نمودند عدم اعتداد به بیعت عباس
و مخالفت آن صعوبتی نداشت و حال آنکه بیعت ابو بکر در میان بود و با وجود
قبول بیعت عباس نمودن فتح باب خلاف و تفریق کلمه بود و مؤید اینست آنچه
جماعتی از علمای کما قال فی الطرایف روایت کرده اند که چون عباس بعلی گفت که
دست بده تا با تو بیعت کنم بخلافت علی اعتذار نمود بقلت ناصر و خوف ارتداد اکثر
مسلمین و طمع کفار در اسلام و ان ابتدا امره بالصبر کما جرت علیه سنة جماعة من الانبیاء
والاوصیا حتی یجدوا انصارا یقوم بهم الحجة و نیز قبول بیعت عباس کردن و در ثبوت
حق به بیعت عباس جستن تمکین مخالفین بود و اعتبار بیعت و اختیار در انعقاد
امامت و این قضیه نسبتی بقضیه قبول بیعت بعد از قتل عثمان نداشت چه این حال اول
امر بود و در زمان عثمان امر بیعت بقرار یافتن خلافت خلیفتین بمجرد بیعت مستقر شده
و بنا بر ین بود مضایقه و تهاون علی علیه السلام در قبول خلافت بعد از عثمان
چه بر آنحضرت نبود قبول خلافت به بیعت کردن و آن خلافتی بود که خدا و رسول
حق وی گردانیده بودند تا واجب باشد بر او قبول کردن آن و جایز نباشد تهاون
در آن و نیز همین بود سبب آنکه حضرت در محاجه معاویه به بیعت تمسک نمود نه
به نص چه نص متروک شده بود و اعتبار بیعت متعین گشته و اما حکایات تخلف
انصار از ابو بکر و معارضه نکردن با او و قبول خلافت او کردن و بیعت نمودن
با او موقوفست بمطلع گشتن بحقیقت حال و بیانش بوجه اجمال و قدر مشترک روایات
و اخبار و سیر و تواریخ اینست که حضرت رسول صلی الله علیه و آله پیش از حدوث
عارضه مرض الموت اسامة بن زید را امیر لشکر کرده بود و صحابه را مامور ساخته
بمتابعت وی در سیر بجانب موته و فلسطین و در مرض الموت روزی تکیه بر دوش

علی و عباس بوده نزد اصحاب سیما انصار که بر در خانه مبارکه ازدحام نموده
بودند بیرون آمده وصیت بلیغی فرموده و اسامه را امر نمود بخروج با مهاجر و انصار اسامه
گفت دستوری ده که اینقدر اقامت کنیم که عارضه بصحت مبدل شود که دلهای ما
تاب ندارد که ترا بدین حال گذاشته از خدمت تو دوری نمائیم حضرت تاکید بلیغ
و مبالغه عظیم در خروج نموده مکرر فرموده جهزوا جیش اسامه لعن الله المتخلف
من جیش اسامه پس فی الحال اسامه بیرون رفته بیکفرسخی مدینه معسکر ساخت
و منادی رسول الله ندا در داد که تخلف از جیش اسامه مکنید و هر که تخلف کند لعنت
خدا و رسول بر وی باد و از جمله جماعتی که مامور بودند بمتابعت اسامه و خروج از مدینه
ابوبکر و عمر و ابوعبیده جراح بوده و اسامه در کوچ کردن از معسکر تعجیل مینمود و
اصحاب تعلل میفرمودند و منتظر بودند که حال رسول الله صلی الله علیه و آله چون
شود تا مرض رسول الله اشتداد یافت بعد از دو روز از خروج اسامه بمعسکر وفات
یافت لشکر خبردار شده مراجعت نمودند و در مدینه ازدحام و غلغله عجب و حالتی
غریب روی نمود و ابوبکر بر ناقه سوار شده بر در مسجد آمده بانگ زد که ایها الناس اگر
محمد مرد رب محمد زنده است و کلامی که سابقا مذکور شد بر زبان راند و انصار ازین
سخن بشنیده روی بخانه سعد بن عباده نهادند که بزرگ و سید قبیله خزرج بود و از اعضا
و بیمار بود و در سقیفه بنی ساعده که محفل اجتماع و دیوان ایشان بود آوردند
عمر خبردار شده با بوبکر رسانید و با ابوعبیده هر سه در سقیفه نهادند و ازدحامی
عظیم در سقیفه روداد و بعد از گفت وگوی بسیار ابوبکر با انصار گفت من شما را
با بوعبیده یا بعمر دعوت میکنم و هر دو را سزاوار خلافت میدانم ایشان هر دو
با بوبکر گفتند حاشا که ما بر تو تقدم کنیم و انت صاحب الغار و ثانی اثنین و انت
احق بهذا الامر انصار گفتند ما راضی باین نیستیم و با این قضیه همداستان نشویم

بل منا امیر و منکم امیر ابوبکر مدح و ثنای انصار اغاز نمود و فضل و تقدم ایشان را
بیان کرد عمر بانگ برآورد که هیهات هیهات دو شمشیر در یک غلاف نگنجد و بالجمله
ابوبکر مر انصار را بروایت الائمة من قریش و بوعده انکه وزارت از ایشان باشد
تسکین میداد انصار بامارت سعد بن عباده غلوی عظیم داشتند و بشیر بن سعد
انصاری که سید و بزرگ قبیله اوس از انصار بود بر سعد بن عباده حسد برد که مبادا
انصار سعد را امیر گردانند و در فساد این امر کوشیده با ثلاثه مذکوره همداستان
شده بامارت قریش رضا داد و ابوبکر اعاده کلام سابق خود نموده گفت هر کدام
از ابوعبیده و عمر که خواهید بیعت کنید و این هر دو بتکرار کلام خود نموده با ابوبکر
بیعت نمودند و بشیر بن سعد سید اوس گفت انا تابع لکما و او نیز بیعت کرد
قبیله اوس دیدند که سید ایشان با ابوبکر بیعت نمود همگی مبادرت کرده بیعت
مینمودند و ازدحام عظیم شده سعد بن عباده که مریض بود نزدیک شد که در
زیر دست و پا هلاک شود فریاد برآورد که قتلتمونی فقال عمر اقتلوا سعدا قتله الله
قیس پسر سعد برخاسته بلحیه عمر آویخت و درشتی و دشنام اغاز نهاد و ابوبکر برفق
و مدارا تسکین فتنه داد و سعد بن عباده را برداشته بخانه وی بردند و روز دیگر
نزد وی فرستادند که با ابوبکر بیعت کند گفت لا والله حتی ارمیکم بکل سهم فی
کنانتی و اخضب منکم سنان رمحی و اضربکم بسیفی و اقاتلکم بمن اتبعنی من اهل
بیتی و عشیرتی وایم الله لو اجتمع الجن والانس ما بایعتکما ایها العاصیان الحا
پس بشیر بن سعد گفت او مردی بغایت لجوج است ویرا رها کنید فلیس ترکه
بضائر پس ترک سعد نمودند و سعد با ایشان بیعت نکرد تا در زمان عمر بیعت
نکرده از دنیا رفت و بالجمله در آن روز صحابه در منازعه خلافت بودند و علی
علیه السلام با جمعی از بنی هاشم مشغول تجهیز رسول الله صلی الله علیه و آله و بعد

از فراغت از آن مهم در مسجد نشسته بنو هاشم نزد وی مجتمع شدند و بنو امیه بر عثمان
و بنو زهره بر عبد الرحمن بن عوف اجتماع کرده همگی در مسجد بودند که ابو بکر و عمر و
ابی عبیده کار خلافت ساخته و بر در مسجد حاضر شدند و گفتند چه نشسته اید
قوموا فبایعوا ابا بکر فقد بایعته الانصار و الناس و عثمان و عبد الرحمن با
اتباع خود بیعت نمودند و علی علیه السلام بمنزل تشریف فرمود و زبیر و بنی هاشم
در خدمت وی بودند پس عمر با اسید بن حصین و سلمة بن سلامه و با جماعتی نزد
علی ع و بنی هاشم رفت و گفت بیعت کنید با ابو بکر زبیر شمشیر کشید که بر عمر زند
سلمة بن سلامه شمشیر از دستش کشید و عمر از او گرفته بر زمین زد تا شکسته شد
پس جماعت بنی هاشم نزد ابو بکر حاضر شدند و عمر گفت بایعوا ابا بکر فقد بایعه
الناس و اگر ابا کنید هر آینه شمشیر در شما گذاریم پس بنو هاشم یکیک مبادرت
به بیعت کردند تا کسی نماند مگر علی ابن ابی طالب علیه السلام فقالوا له بایع ابا بکر
فقال علیه السلام انا احق بهذا الامر منه و انتم اولی بالبیعة لی چه شما بحجت
قرشیت و قرابت رسول ص درین امر بر انصار غالب شدید و از دست ایشان
گرفتید و انا احتج علیکم بمثل ما احتججتم علی الانصار انا اولی برسول الله حیا و میتا
و انا وصیه و وزیره و مستودع سره و علمه و معلومست که حضرت با ایشان در
اینوقت که ترک نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول ص صاحب شده
و در مقام شدت و فظاظت و اخذ بیعت بر سبیل عنف و غلظت بودند اگر محاجه
بنصوص میکرد هر آینه چون متضمن تخطئه جمیع صحابه بود از مهاجر و انصار در
مخالفت رسول ص و ترک نصوص لا محاله ابلغ در تغلیظ و تشدید ایشان می‌آورد
و بالضروره انکار آن و عناد و لجاج و مکابره در آن لازم میشمود و پس مناسب بود
با ایشان محاجه کردن با انچه ایشان با انصار کرده بودند و این فی الحقیقه تعلیم و

تلقینی بود مر انصار را که بخلافت ابو بکر بالطبع راضی نبودند لیکن چون مشتاقت
کار خود کرده بود تفطنی نکرده و متفطن نشدند و عارف فطن را از تأمل درین منقول حقیقت
حال بغایت ظاهر تواند شد و اما استبعاد درین که اصحاب رسول صلی الله علیه و
آله چگونه ترک نصوص و مخالفت امر وی کرده اقدام بر چنین امری نمودند بغایت
عجب است از کسی که مطلع باحوال صحابه بوده و در سیر و تواریخ و اخبار و روایات
خوضی نموده باشد و بس است در رفع این استبعاد انچه از عمر بظهور رسید
در منع کتابت وصیت رسول ص در حالت مرض الموت چنانچه سمت ایراد مذکور
شد و ابن ابی الحدید که یکی از اعاظم علمای اهل سنت است در شرح نهج البلاغه
نقل کرده از یکی از علمای اهل سنت که گفت پرسیدم از استاد خود فلان
که از اعاظم علمای ایشانست که آیا ممکن باشد و جایز تواند بود انچه رافضه مدعی
اند از نص جلی و روا باشد صدور نص و سماع صحابه مر آنرا و اخفای آن
بالکلیه و اقدام بمخالفت آن استاد ازین سؤال بغایت آشفته شد و انکار
گفت بلی ممکنست و بعید نیست وقوع این قضیه چه اعیان صحابه مانند ابا بکر
و عمر و امثال ایشان همیشه در حیات رسول صلی الله علیه و آله معارضه میکردند
و احکام وی را تغیر میدادند و قریب بسی قضیه با مثال ازین مقوله ذکر نموده
از جمله انکه روزی حضرت رسول صلی الله علیه و آله نعلین مبارک خود را ارسال
داده با ابی هریره علی ترد منی که در شهر مدینه در کوچه و بازار منادی کند که
من قال لا اله الا الله دخل الجنة عمر در بازار با او رسید و خشونت آغاز نهاد
و نعلین از دست او گرفته نزد حضرت رسول آمد که میخواهی که مسلمانان دست از
اعمال صالحه بر دارند و غلظت بسیار نمود حضرت گوش بسخن عمر کرده تغیر آن
امر فرمود و از جمله آنها حکایت قلم و کاغذ طلبیدن در حالت مرض الموت را نقل کرد

وبالجمله گفت که چون ایشان احکام و اوامر رسول را در زمان حیات وی تغییر
دادند و از پیش میرفت و عامه صحابه این حالت مشاهده مینمودند چرا نتواند
بود که بعد از وفات وی نیز بنابر مصلحتی که دانسته باشند تغییر وصیت وی کنند
و بمقتضای مصلحت وقت عمل نمایند و از جمله مصلحتها که گفته اند آن بود که خواطر
اکثر صحابه از علی علیه السلام گران بود و بالطبع بآن جناب نفاری داشتند
بنابر آنکه کم بود از صحابه کسی که علی علیه السلام خونی وی نباشد و پدر و
برادر و اعمام و اخوال و قبیله و عشیره وی در دست آن حضرت مقتول نشده
باشند و نیز تصلب آن حضرت در دین و در اجرای اوامر و نواهی الهی و عدم
مداهنه وی در اقامت حدود الله و تنفیذ احکام الله معلوم همه بود و هیچکس
نیست که مداهنه و مسامحه درین امور مطبوع وی نباشد و جماعتی را که غرضی
دیگر نبود لااقل این غرض موجب تهاون در اظهار حق و تغافل از آن میشد
و نیز وصیت و نص موجب آن بود که امامت و خلافت مخصوص بر جماعتی
محصور و عددی معدود باشد و این معنی موافق طبع مردم نبود چه میخواستند
امامت و خلافت متداول باشد بین الناس مانند سلطنت تا هر کسی و هر قبیله
مستقل تواند شد و غلبه حب جاه و ریاست در طبایع جمیع طوایف ناس سیما
قبایل عرب معلوم است و عمده در تجویز جمیع امور مذکوره تجویز مخالفت رسول است
باجتهاد و اعتقاد اجتهاد در پیغمبر چنانکه مذهب اهل سنت است و بنابرین
چه استبعادی باشد در مخالفت نص چه مخالفت نص نیز یکی از مخالفتهاست که
از هر یک واقع میشده و هرگاه که از عمر که افضل ناس باشد بعد از ابی بکر باعتقاد
ایشان مخالفت منع کتابت و سایر مخالفتها در حیوة رسول صلعم واقع تواند شد
وهیچگونه استبعادی نباشد پس از سایر ناس که دون مرتبه او باشند بمراتب کثیره

اخفای خبری چند که شنیده باشند و عدم اظهار آن بعد از وفات رسول
صلی الله علیه و آله با میل و رغبت افاضل ناس باخفای آن و احتمال آنکه مبنی بر
اجتهادی و گمان مصلحتی باشد چه استبعاد تواند داشت و حال آنکه اهل سنت
در کتب احادیث خود نقل کرده اند روایاتی که دالست بر ارتداد صحابه بعد از
پیغمبر و مذمت پیغمبر مر ایشان را بر آنچه احداث خواهند کرد بعد از وفات وی و گواهی
دادن پیغمبر بر ضلال ایشان از جمله در کتاب طرائف نقل کرده از کتاب جمع
بین الصحیحین فی الحدیث الثامن والعشرون من المتفق علیه از سهل بن سعد
که گفت شنیدم از رسول الله صلی الله علیه و آله که میگفت من پیش از شما
وارد خواهم شدن بر حوض و آن حوضیست که هر که بر و وارد شود از آن بیاشامد
و هر که از آن بیاشامد هرگز تشنه نشود و بعد از من وارد خواهند شد بر من
اقوامی که من ایشان را شناسم و ایشان مرا شناسند ثم یحال بینی و بینهم یعنی
پس ایشان را منع کنند از من پس من گویم که ایشان از منند فیقال انک لا
تدری ما احدثوا بعدک یعنی تو نمیدانی که ایشان بعد از تو چها کردند فاقول سحقا
سحقا لمن بدل بعدی یعنی دوری باد از من کسی را که تبدیل و تغییر
کرده بعد از من و ایضا فی جمع بین الصحیحین فی الحدیث الستین من المتفق
علیه من مسند عبد الله بن عباس قال ان النبی صلی الله علیه و آله قال الا وانه
سیجاء برجال من امتی فیوخذ بهم ذات الشمال فاقول یا رب اصحابی فیقال
انک لا تدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال العبد الصالح وکنت علیهم
شهیدا ما دمت فیهم الی قوله العزیز الحکیم قال فیقال لی انهم لم یزالوا مرتدین
علی اعقابهم منذ فارقتهم یعنی زود باشد که آورده شوند نزد من مردانی
از امت من پس ایشان را بگیرند و بجانب اصحاب شمال پس من گویم یا رب ایشان

اصحاب منند پس قایلی گوید که تو نمیدانی که ایشان چه کرده اند بعد از تو پس من
گویم همچنانکه عبد صالح عیسی علیه السلام گفت یعنی آیه را که در قرآن حکایت از
عیسی کرده شده خوانم مضمون آن آیه یا آیات قبل آنست که چون در روز قیامت
خدای تعالی بعیسی علیه السلام گوید که آیا تو گفته بودی مر قوم خود را که ترا و مادر ترا
آله اخذ کنند و بخدایی پرستش نمایند عیسی علیه السلام گوید بار خدایا من چون
گفته باشم چیزی که حق من نیست گفتن آن و من نگفته ام با ایشان مگر آنچه
تو فرموده بودی و آن عبادت پروردگار من و ایشانست و من شاهد بودم
بر ایشان مادامی که بودم در میان ایشان و چون توفی من کردی تو رقیب و
ناظر بودی بر ایشان و تو بر همه چیز شاهدی اگر عذاب کنی ایشان را پس اینها
بندگان تواند کسی را حقی نشواند بود و اگر عفو کنی از ایشان پس تو غالبی
و دانا بمصالح پس حضرت پیغمبر صلعم فرماید که من چون آیه مذکوره را خوانم قایل گوید که همیشه
ایشان بعد از تو برمیگشتند بعقب خود از آن زمان که تو از ایشان مفارقت
کردی و ایضا فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی والثلثین بعد المایة من المتفق
علیه من مسند انس بن مالک قال ان النبی صلی الله علیه وآله قال لیردن علی الحوض
رجال ممن صاحبنی حتی اذا رایتهم ورفعوا الی اختلجوا من دونی فلاقولن ای
رب اصحابی فلیقالن لی انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی وارد خواهند شد
بر من در کنار حوض مردمانی که صحبت من دریافته باشند تا آنکه چون ببینم ایشان را
و خواهند که بالا بیایند نزد من دور بوده شوند از نزد من پس من خواهم گفت
بار خدایا اینان اصحاب منند پس در جواب من گفته شود که تو نمیدانی که ایشان
چه کردند بعد از تو و نیز احادیث بسیار در کتاب مذکور از ابی هریره و از عایشه
و از اسماء بنت ابی بکر و از سعید بن مسیب و از عبدالله بن مسعود و از حذیفة بن

الیمان وغیرهم از هر یک بطرق کثیره نقل کرده که مضمون همه نزدیک بآنچه
مذکور شد و حاجت بتطویل نیست و ظاهر است بر عارف فطن که از آنچه
منسوب بصحابه بعد از پیغمبر و تبدیل و تغییر و احداث ما احدثوا شده اند بود
مگر آنچه با علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و با سایر اهل البیت صلوات
الله علیهم بیواسطه یا بواسطه کردند از غصب حقوق ایشان و دفع ایشان از
مراتب و مقاماتی که حق سبحانه برای ایشان تعین کرده بود و پیغمبر صلی الله
علیه وآله خبر بآن داده و بالجمله پس هرگاه رسول صلعم خبر از ارتداد ایشان
داده باشد و بصحت رسیده و در کتب خود و صحاح احادیث خود نقل کنند و استبعاد
نمایند از پنهان داشتن چیزی چند که شنیده باشند و بنا بر اجتهاد و مصلحتی که تما
تجویز میکنند اظهار آن نکرده یا انکار هم کرده چه استبعاد باید کرد واما اینکه همه اصحاب
کتمان کردند و هیچکس اظهار آن نکرد خلاف واقعست بلکه هر کس از صحابه که اعتنائی
بدنیا نداشت و غرضی در خاطرش نبود اظهار کرد و غایتی مترتب نشد چه در همان
روز که بیعت ابی بکر منعقد شد و تکلیف بیعت بعلی علیه السلام کردند و علی
امتناع نمود و با ایشان محاجه کرد بآنچه شمه ازان مذکور شد و گفت زیاده بر
آنچه مذکور شد که یا معشر المهاجرین والانصار الله الله لا تنسوا عهد نبیکم
الیکم فی امری ولا تخرجوا سلطان محمد من داره وقعر بیته الی دورکم وقعر بیوتکم
وتدفعوا اهله عن حقه ومقامه فی الناس فوالله معاشر الجمع ان الله قضی و
حکم ونبیه اعلم وانتم تعلمون انا اهل البیت احق بهذا الامر منکم ماکان القاری
لکتاب الله الفقیه فی دین الله المضطلع بامر الرعیة والله انه لفینا لا فیکم
فلا تتبعوا الهوی فتزدادوا من الحق بعدا وتفسدوا قدیمکم بشر من حدیثکم
یعنی حذر کنید از خدای تعالی و فراموش نکنید عهد پیغمبر خود را در بارهٔ من و سلطنت

محمد صلی الله علیه وآله را بیرون ببرید از سرای وی و پنج خانه وی بسوی سراهای
خود و پنج خانهای خود و دفع مکنید اهل و سزاوار حق را از حق و مقامی که او راست
در میان مردم بدرستی که خدای تعالی حکم کرده و بنبی او اعلام نموده و شما همه میدانید
که ما اهل البیت احق و اولائیم باین امر از شما مادام که قاری کتاب الله و فقیه فی دین
الله و مضطلع یعنی قوی و دانا بامر رعیت در میان ما اهل البیت باشد و همه میدانید که
چنین کسی در میان ماست نه در میان شما پس پیروی هوای خود مکنید که هر آینه
دوری از حق می افزاید و فاسد مکنید عملهای قدیم خود را بعملهای جدید خود
و چون حضرت این کلام مذکور را ادا فرمود بشیر بن سعد انصاری و سایر انصار همه
گفتند یا ابو الحسن اگر این سخن که فرمودی پیش از بیعت ابوبکر از تو شنیدیم و میدانستیم
که ترا رغبت بخلافت هست هر آینه همه با تو بیعت میکردیم و دو کس در باره تو مخالفت
نمی ورزیدند حضرت فرمود که من حضرت رسول را تجهیز نکرده و دفن ننموده می آمدم و با شما
منازعه در خلافت میکردم والله که من نمی ترسیدم که کسی با ما اهل بیت منازعه کند
در خلافت و گمان نداشتم که حضرت رسول روز غدیر حجت برای کسی گذاشته باشد
و قایلی را راه سخنی تواند بود پس بگواهی طلبید مردم را در قضیه غدیر زید بن ارقم
روایت کرد که دوازده کس از اعیان صحابه که از حاضران غدیر بودند گواهی دادند
و من نیز گواهی داشتم و ندادم و کتمان نمودم از آنست که حق تعالی بصرم را از من گرفت
و نابینا شدم و در این روز آوازها بلند شد و گفتگو بسیار شد عمر ترسید که
مردم گوش بسخن علی علیه السلام کنند و اراده وی منفسخ شود پس گفت یا
ابو الحسن خدای تعالی مقلب القلوب است دل ترا بسوی ما خواهد گردانید و گمان ندارم که
تو مخالف جماعت روا داشته باشی و مردم منصرف شدند و ابان بن تغلب روا
کرده گفت پرسیدم از ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام که آیا هیچکس از

اصحاب رسول الله صلی الله علیه وآله بر فعل ابوبکر و نشستن او بجای رسول الله
انکار نکرد و سخنی نگفت آنحضرت فرمود بلی دوازده کس از مهاجرین و انصار شش
کس از مهاجرین خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان فارسی و ابوذر
غفاری و مقداد و عمار و بریده اسلمی و شش کس از انصار ابو الهیثم بن التیهان
و سهل و عثمان بن حنیف و خزیمه بن ثابت ذو الشهادتین و ابی بن کعب و ابو
ایوب انصاری چون ابوبکر بر منبر رفت باهم مشورت نمودند که برویم و او را از منبر رسول
فرود آریم بعد از گفتگو قرار دادند بخدمت حضرت امیر رفته رخصت آنحضرت
اقدام برین امر نمایند پس بخدمت آنحضرت رفته گفتند یا امیر المؤمنین ترکت
حقا و انت احق به و اولی منه لانا سمعنا رسول الله صلی الله علیه وآله یقول علی مع
الحق والحق مع علی یمیل مع الحق کیف مال و ما اراده داریم که برویم و ابوبکر را از منبر
رسول فرود آریم آمده ایم تا با تو مشورت نموده رخصت حاصل کنیم حضرت
فرمود والله که اگر شما این کار کنید و یقین است که از عهده این کار بیرون نمی
توانید آمد پس خیانت که با شمشیرهای کشیده بحرب من آمده باشید اگر شما
این کار کنید ایشان هر آینه بر سر من خواهند آمد که بیعت کن و اگرنه ترا
میکشیم و آنوقت بر من لازم خواهد شد که ایشان را از خود دور کنم و
پیغمبر من گفته که امت من بعد از من با تو غدر خواهند کرد و عهد مرا در باره
تو خلاف خواهند نمود و تو با من بمنزله هارونی از موسی و امت بعد از من
بمنزله امت موسی اند بعد از موسی که بعضی تابع هارون شدند و دیگران تابع
سامری من گفتم یا رسول الله چه میفرمایی که من در آنروز چه کنم و چه عمل
نمایم فرمود اگر اعوان یابی جهاد کن با ایشان و الا دست از ایشان باز دار
و احقن دمک حتی تلحق بی مظلوما پس فرمود لیکن بروید و ابوبکر را خبردار

کردانید و پیادش بها ورید تا حجت بر تو تمام شود پس ایشان آمده هر یک
علیحده بسخن درآمده با ابوبکر گفتگوی بسیار نمودند نقلست که جماعت مذکوره
در وقت وفات حضرت رسول غایب بودند چون حاضر شدند ابوبکر خلیفه
شده بود و آنجماعت از اعیان صحابه و اعلام مسجد نبی صلی الله علیه وآله بودند و
بالجمله بمسجد حاضر شده اول خالد بن سعید برخاست و گفت اتق الله یا ابابکر تو
میدانی که پیغمبر یوم بنی قریظه در حالی که خدای تعالی ویرا فتح داده بود و علی علیه
السلام جماعتی از صنادید رجال و ذو شوکتان ایشان را کشته بود گفت یا معشر
المهاجرین والانصار انی موصیکم بوصیة فاحفظوها و مودعکم امرا فاحفظوه الا
ان علی بن ابی طالب امیرکم بعدی و خلیفتی فیکم بذلک اوصانی ربی الا وانکم
ان لم تحفظوا فیه وصیتی و توازروه و تنصروه اختلفتم فی احکامکم واضطرب
علیکم امر دینکم وولاکم شرارکم الا ان اهل بیتی هم الوارثون لامری والعاملون
بامر امتی من بعدی اللهم من اطاعهم من امتی وحفظ فیهم وصیتی فاحشرهم
فی زمرتی واجعل لهم نصیبا من مرافقتی یدرکون به نور الاخرة اللهم ومن اساء
خلافتی فی اهل بیتی فاحرمه الجنة التی عرضها کعرض السماء والارض چون خالد این
سخن بگفت عمر برخاست و گفت اسکت یا خالد فلست من اهل المشورة ولا
من یقتدی برایه خالد گفت اسکت انت یا بن الخطاب که تو بر زبان غیر خود
سخن میگوئی و بارکان غیر خود اعتماد داری والله که قریش میدانند که تو
لئیم ترین قومی حسبا و ادناها منصبا و اخسها قدرا و اخملهم ذکرا و اقلهم غنی
عن الله ورسوله وانک لجبان فی الحروب بخیل بالمال لئیم فی العنصر نه ترا در قریش
فخریست و نه در حروب نامی و ذکری انک فی هذا الامر بمنزلة الشیطان اذ قال
للانسان اکفر فلما کفر قال انی بریء منک انی اخاف الله رب العالمین فکان

عاقبتهما انهما فی النار خالدین فیها وذلک جزاء الظالمین پس عمر آزرده شد
و خالد نشست آنگاه سلمان برخاست و بزبان فارسی گفت کردید و نکردید
و بعربی گفت یا ابابکر الی من تسند امرک اذا نزل بک ما لا تعرفه والی من
تفزع اذا سئلت عما لا تعلمه و ما عذرک فی تقدم من هو اعلم منک واقرب الی
رسول الله واعلم بتاویل کتاب الله وسنة نبیه ومن قدمه النبی صلی الله
علیه وآله فی حیوته واوصیکم به عند وفاته پس شما سخن پیغمبر پس پشت افکندید
و وصیت او را فراموش کردید و خلف وعد و نقض عهد او نمودید و عقد
بسته او را کشودید چه او شما را تحت حکم و فرمان و بزیر رایت اسامة بن زید
بسته بود حذرا من مثل ما اتیتموه و تنبیها للامة علی عظم ما اجترمتموه من مخالفة
امره فعن قلیل یصفو لک الامر وقد اثقلک الوزن ونقلت الی قبرک وحملت
معک ما کسبت یداک پس اگر زود بخود بر گردی و تلافی کرده نمائی و توبه کنی از گناه
عظیم خود هر آینه نجات تو نزدیکتر خواهد بود در روزی که تنها در حفرهٔ تنگ و
تاریک خوابیده باشی و اعوان و یاری دهندگان تو ترا واگذاشته باشند
قد سمعت کما سمعنا ورایت کما رأینا و ترا منع نکرد دیده و شنیدهٔ تو از این
امری که متشبث بآن شدی که هیچ عذری در تقلد آن نخواهد بود و دین مسلمین را
از خلافت تو نصیبی نتواند بود فقد اعذر من انذر ولا تکن ممن ادبر واستکبر
پس ابوذر برخاست و سخنانی نزدیک باین بگفت و همچنین یکیک بر منوال مشید
و تبلیغ حجت میکردند و مضمون همه نزدیک بهمست و اگر در نقل همه آنها خوف
رود بطول میکشید و در آخر همه ابوایوب انصاری برخاست و پس از حمد
و ثنا و صلوات بر رسول و آل وی گفت یا معشر المهاجرین والانصار اما
سمعتم قول الله عز و جل ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون

فی بطونهم نارا وسیصلون سعیرا و قال تعالی انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم
سرادقها آیا میخواهید ایتامی تر دیگر از ایتام رسول الله که وی و جدشان
کرد و امروز شما غصب حق ایشان نموده اید این بگفت و گریه بر ابی ایوب زور آورد
و دیگر نتوانست سخن گفت و ابو بکر شرمنده و ملزم بر منبر بود که عمر گفت یا لکع اذا
کنت لا تقوم بحجة فلم اقمت نفسک هذا المقام یعنی ای لئیم هرگاه تو قادر بر اقامت
حجت نیستی چرا قبول خلافت کردی پس دست او را گرفته فرود آورد و باهم بمنزل
او رفتند و بالجمله انکار جماعت مذکوره خلافت ابی بکر را و محاجه کردن با او نزد
طایفه محقه ثابتست بنوعی که قابل تشکیک نیست چون سایر متواترات و لکن
الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم **فصل چهارم از باب سیوم از مقاله سیوم**
در ذکر بعضی از نصوص جلیه که در کتب اهل سنت بطرق ایشان منقول شده و تعداد
بعضی از کتب و مصنفات ایشان که مشتملست بر نصوص صریحه در خلافت علی علیه
السلام و غرض از ذکر این نصوص با وجود غنای آنان بسبب تواتر و نص جلی نزد
فرقه محقه آنست که معلوم شود بر صاحب فطنت که انکار اهل سنت مر نص
جلی را محض عناد است و ظاهر گردد که آنچه علمای اهل سنت مثل فخر رازی و شارح
مقاصد و غیر آن گفته که چیزی از این نصوص نزد ما نیست کذب محضست و نیز
ظاهر شود که آنچه فخر رازی سوگند بان یاد کرده که نصوصی که شیعه مدعی آنند اگر
در دل ما نگذرده مبنی بر قساوت و عناد است از الجمله احمد حنبل که یکی از ائمه
اربعه اهل سنت است در مسند خود نقل کرده از زاذان بن سلمان که گفت شنیدم
از رسول صلی الله علیه و آله که میگفت کنت انا و علی نورا بین یدی الله تعالی قبل
ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلک النور جزئین
فجزء انا و جزء علی و در کتاب فردوس ابن شیرویه دیلمی و کتاب مناقب ابن مغازلی

شافعی همین حدیث بازیادتی مذکور است که مقصود از ذکر آنست و هی انه قال فلما
خلق الله آدم رکب ذلک النور فی صلبه فلم یزل فی شیء واحد حتی افترقنا فی صلب
عبد المطلب ففی النبوة و فی علی الخلافة و مضمون مجموع آنست که من و علی نور بودیم
نزد خدای تعالی پیش از آنکه آفریده شود آدم بچهارده هزار سال بعد از آنکه
آفرید آن نور را در صلب آدم نهاد و همیشه در صلب واحدی از انبیا بود و در
صلب عبد المطلب جدا شدیم من و علی پس در من است نبوت و در علیست
خلافت و از الجمله ثعلبی در تفسیر خود آورده که چون آیه و انذر عشیرتک الاقربین
نازل شد پیغمبر صلی الله علیه و آله بنی عبد المطلب را که در آن زمان چهل نفر
بودند جمع نموده ضیافت کرد روز دیگر طلبیده ضیافت نمود و انگاه
دعوتشان با سلام کرد و گفت من نذیرم از جانب خدای تعالی بسوی شما
و آورده ام بجهت شما چیزی که هیچکس نیاورده و آن دنیا و آخرت است که اگر اطاعت
من کنید دنیای شما بکام و آخرت شما بانجام خواهد شد فاسلموا و اطیعوا
تهتدوا و آنگاه گفت کیست در میان شما که قبول کند برادر و وزیر من و
ولی و وارث من و وصی و خلیفه من بعد از من باشد پس قوم ساکت شدند
و علی گفت انا تا سه نوبت پیغمبر صلی الله علیه و آله اعاده این کلام نمود و در
هر نوبت قوم ساکت میشدند و علی میگفت انا پس پیغمبر صلی الله علیه و آله بعلی
گفت انت یعنی تویی برادر و وزیر و ولی و وارث و وصی و خلیفه من پس قوم
برخاستند و با ابو طالب میگفتند که برو و اطاعت پسر خود کن که او را بر تو امیر
گردانید و نیز احمد حنبل در مسند خود همین معنی را به این طریق نقل کرده و فقیه
مغازلی نیز در کتاب خود آورده و از الجمله در مسند احمد حنبل آمده که سلمان گفت
یا رسول الله من وصیک حضرت فرمود یا سلمان من کان وصی اخی موسی

سلمان گفت یوشع بن نون پس حضرت گفت فان وصیی و وارثی و من
یقضی دینی و ینجز موعدی علی ابن ابی طالب و از انجمله در کتاب مناقب ابن مغازلی
شافعی آمده در تفسیر آیه والنجم اذا هوی از ابن عباس که گفت با جماعتی از جوانان
بنی هاشم نزد پیغمبر نشسته بودیم که کوکبی انقضاض نمود حضرت فرمود که این کوکب
در منزل هر کس افتاده باشد فهو الوصی من بعدی پس جوانان برخاستند و نظر
کردند دیدند که در منزل علی ابن طالب بود پس قایلی گفت یا رسول الله تو در محبت
علی گمراه شدی فانزل الله تعالی والنجم اذا هوی ما ضل صاحبکم و ما غوی الی
قوله وهو بالافق الاعلی و از انجمله ابن مغازلی در کتاب مناقب آورده از ابو ذر
غفاری رضی الله عنه که گفت قال رسول الله صلی الله علیه و آله من ناصب علیا
علی الخلافة بعدی فهو کافر و قد حارب الله و رسوله و من شک فی علی فهو کافر
و از انجمله ابو بکر احمد بن موسی بن مردویه که از مخالفین اهل البیت است در کتاب مناقب
آورده باسناده الی عبد الله بن الصامت من ابی ذر قال دخلنا علی رسول
الله صلی الله علیه و آله فقلنا من احب اصحابک الیک محبوبترین اصحاب نزد تو کیست
که اگر امری حادث شود و واقعه رو دهد با او باشیم و مخالفت او نکنیم قال
هذا علی اقدمکم سلما و اسلاما و از انجمله ابن مردویه در کتاب مذکور آورده از ام سلمه
رضی الله عنها و کانت الطف نسائه و اشدهن له حبا گفت مولایی داشتم
که لله من بود و تربیت من کرده و حق بسیار بر من داشت و او دشمن علی علیه
السلام بود و کان لا یصلی صلوة الا سب علیا و شتمه من با او گفتم ای پدر چه
خبر ترا به سب علی و عداوت او میدارد گفت لانه قتل عثمان و شرک فی دمه
من با او گفتم بدرستی که اگر نه آن بودی که تو مولی و مربی منی و نزد من بمنزله پدر
اینه ترا از سری و رازی که پیغمبر صلی الله علیه و آله من سپرده خبردار میکردم و لکن

اجلس حتی احدثک عن علی و ما رایته یعنی بنشین تا با تو حدیثی از آنچه دیده ام
درباره علی نقل کنم روزی که نوبت من بود رسول صلی الله علیه و آله آمد بحجره
من با علی علیه السلام دست بدست بهم و انگشتان در انگشتان یکدیگر
مشبک کرده و دست دیگر بر دوش وی گذاشته و بمن گفت یا ام سلمه
لحظه از حجره بیرون رو و خانه را بجهت ما خلوت کن پس من بیرون رفتم و ایشان
داخل شدند و پیش هم نشسته باهم راز گفتن آغاز نمودند و من آواز ایشان
میشنیدم و سخن نمیفهمیدم و ایشان با یکدیگر راز میگفتند تا نزدیک شد که
نهار به نیمه رسد پس من بدر حجره رفته گفتم السلام علیکم حضرت گفت داخل
مشو بمکانی که بودی بازگرد و من بازگشته آنقدر هم صبر کردم که عمود ظهر قایم
شد و ایشان همان مناجی میکردند بار دیگر بر در حجره آمده گفتم السلام علیکم
رسول صلی الله علیه و آله همان کلام سابق اعاده نموده برگشتم و لحظه دیگر
مکث نموده با خود گفتم زالت الشمس و الان یخرج الی الصلوة فیذهب یومی
و امروز نوبت من چندان بمن دراز نمود که هرگز روزی از آن درازتر ندیدم
پس پیش رفتم و گفتم السلام علیکم حضرت گفت نعم داخل شو من داخل شدم
و علی دست خود بر زانوی حضرت نهاده بود و دهن نزدیک گوش مبارک
او داشت و حضرت نیز دهن مبارک نزدیک گوش علی داشت و باهم راز
میگفتند پس چون من داخل شدم علی روی خود بطرف دیگر کرده برخواست
و بیرون رفت آنگاه حضرت مرا بر دامن مبارک خود نشانده با من لطف
و مهربانی بسیار آغاز نمود و گفت یا ام سلمه لا تلومینی فان جبرئیل اتانی من
الله بما هو کاین بعدی و امرنی ان اوصی به علیا من بعدی و کنت بین
جبرئیل و بین علی جبرئیل عن یمینی و علی عن شمالی و فرمود مرا جبرئیل که

بگویم بعلی آنچه واقع خواهد شد بعد از من تا روز قیامت پس معذور دار مرا و ملامت
من مکن که خدای تعالی برگزیده است از امتی پیغمبری و برای هر پیغمبری وصیی و من
پیغمبر ایشانم و علی وصی منست فی عترتی و اهل بیتی و امتی من بعدی پس من
مولای خود گفتم که اینست آنچه خود مشاهده کردم از علی دیگر تو دانی ای پدر
من خواهی دشنامش ده و خواهی واگذارش پس از کرده خود پشیمان شد و
شبها و روزها مناجات میکرد و میگفت اللهم اغفر لی ما جهلت من امر علی
در سنی که من بعد از این دوستم دوست علی را و دشمنم دشمن علی را و از الجمله
احمد حنبل در مسند خود آورده عن عبد الله بن بریده عن ابیه که رسول الله صلی
الله علیه و آله دو لشکر فرستاد یکی بسرداری علی علیه السلام و دیگری بسرکردگی
خالد بن الولید و فرمود که اگر هر دو لشکر باهم ملاقات کنند امیر هر دو جند علی باشد
و الا هر کدام بر جند خود امیر باشند و هر دو لشکر باهم ملاقات کرده و متفق
شده رفتیم بر سر بنی زید قبیله از یمن و بعد از مقاتله ظفر یافتیم و ذرایا ایشان
نمودیم و از جمله سبایا علی علیه السلام از برای خود زنی برگزید و خالد چند بریده
مکتوب بنزد رسول الله صلی الله علیه و آله نوشته بمن داد و چون مکتوب آوردم
و بر آنحضرت خوانده شد دیدم که غضب بر روی مبارک حضرت ظاهر گشت من
ترسیده گفتم یا رسول الله هذا المکان العائذ بک تو مرا با مردی فرستادی
و اطاعت او امر کردی و من تبلیغ رسالت او بیش نکردم فقال رسول الله لا تقع
فی علی فانه منی و انا منه و هو ولیکم بعدی و ابن مردویه در کتاب مناقب این
روایت را بچند طریق آورده و در یک طریق زیادتی دارد که بریده گفت یا رسول
الله استغفر لی فقال النبی صلی الله علیه و آله حتی یاتی علی پس چون علی آمد
بریده درخواست که بجهة وی استغفار نماید پیغمبر بعلی گفت ان استغفر له استغفر له

پس هر دو بجهة وی استغفار نمودند و زیادتی دیگر تر در حدیث مذکور روایت
شده است و هی ان بریدة امتنع من مبایعة ابی بکر بعد وفات النبی صلی الله
علیه و آله و تبع علیا الاجل ما کان سمعه و نص النبی صلی الله علیه و آله بالولایة له
بعده و از الجمله ابن مغازلی شافعی در کتاب مناقب آورده از عبد الله بن مسعود
که گفت قال رسول الله صلی الله علیه و آله انا دعوة ابرهیم پس ما گفتیم یا رسول
الله تو چگونه دعوة ابرهیمی گفت خدای تعالی بابرهیم وحی کرد که انی جاعلک اماما ابرهیم را
فرحی روی داده گفت یا رب و من ذریتی ائمة مثلی فاوحی الله الیه ان یا ابرهیم
من بتو عطا نمیکنم عهدی که وفا بآن نکنم ابرهیم گفت یا رب کدام عهدست که
تو بآن وفا نخواهی کرد حق سبحانه فرمود هر که ظالم باشد از ذریت تو عطای عهد
نکنم ابرهیم گفت یا رب ظالم از ذریت من چه کس باشد حق تعالی فرمود هر که سجده
بت کند و پرستش صنم نماید ابرهیم گفت اجنبنی و بنی ان نعبد الاصنام رب
انهن اضللن کثیرا من الناس پس رسول الله صلی الله علیه فرمود که دعوت ابرهیم
منتهی شد بسوی من و بسوی علی چه هر یک از ما هرگز سجده صنم نکرده ایم فاتخذنی
نبیا و اتخذ علیا ولیا و از الجمله ثعلبی در تفسیر آیه انما انت منذر و لکل قوم هاد
از ابن عباس روایت کرده که گفت چون این آیه نازل شد حضرت دست
بسینه مبارک خود گذاشت و گفت انا المنذر و بدست دیگر اشاره بدوش علی
کرد و گفت و انت الهادی یا علی بک یهتدی المهتدون من بعدی و از الجمله
حافظ محمد بن مؤمن الشیرازی که از علمای معتبرین اهل سنت است روایت
کرده از انس بن مالک که گفت پرسیدم از رسول صلی الله علیه و آله از تفسیر
قوله تعالی و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیرة فرمود که حق سبحانه از طین
آفرید آدم را کیف یشاء و مرا و اهل بیت مرا اختیار کرد و برگزید بر جمیع خلق

وکرداینده مرا نبی و علی را وصی و بالجمله احادیث و روایات در طرق اهل سنت بسیار است
همه صریح در خلافت و امامت و وصیت علی علیه السلام که این کتاب تاب نقل
بندی از آن ندارد و صاحب کتاب طرایف گفته که من دیدم کتابی بزرگ را از
تصانیف احمد حنبل در مناقب اهل البیت فیه احادیث جلیلة قد صرح فیها بالنص
علی علی ابن ابی طالب بالخلافة علی الناس لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف
و هی حجة علیهم و گفته که در خزانه مشهد امیر المؤمنین علیه السلام این کتاب
موجودات من اراد الوقوف علیها فلیطلبها من خزانته و نیز گفته که در کتاب
استیعاب ابو عمر النمری نصوص صریحه در خلافت علی علیه السلام ایراد شده و کذا
فی کتاب مناقب ابن مردویه اخبار کثیره شاهده تواترا و تصریحا بفضایل علی
ابن ابی طالب و تحقیق النص علیه و گفته که کتاب مناقب مذکور در سه مجلد تر دمن
موجود است و هی متضمن نصوصا صریحة علی علی ابن طالب و همچنین در کتاب
ابن مؤمن الشیرازی که استخراج کرده از تفاسیر اثنی عشر که در میان اهل
سنت معتبرات و همچنین کتاب فایق اسعد بن عبد القاهر الاصفهانی فانه
تضمن نصوصا صریحة علی علی ابن ابی طالب بالخلافة الی غیر ذلک من الکتب
و نیز منصوص بودن علی علیه السلام بامامت و خلافت و مظلومیت و مذموم بودن
غاصبان آنحضرت از مرتبه و منزله مستحقه خود در شهرت و شیوع بمرتبه بوده که علی رو
الاشهاد در صدر سالف و سایر ازمنه سالفه مهاجره و معالنه بآن میکرده اند
و محادثه و مناشده مینموده و در شهرت بمرتبه بوده که نسوان نزد دشمنان
محاجه بآن میکرده اند در کتاب ابو بکر بن مردویه مروی شده باسناده الی
داود بن ابی عوف که گفت معویه بن ابی ثعلبه میخواهی که حدیث کنم برای
تو حدیثی که کذب و تخلیط در و نباشد قلت بلی گفت بیمار شد ابوذر غفاری

رضی الله عنه و وصیت کرد بسوی علی علیه السلام یکی با و گفت که اگر وصیت
بسوی عمر میکردی برای تو بهتر بود ابوذر گفت والله حقا انه الربیع الذی یکن
الیه و لو قد فارقکم لقد انکرتم الناس و انکرتم الارض یعنی بحق خدا که آنحضرت
منزلیت که سکون و قرار بآن یافت مگر در رو و اگر او از میان شما برود بتحقیق
که شما منکر خواهید شد و دشمن خواهید داشت مردم و روی زمین را آوی گو
پس من گفتم با ابا ذر ما میدانیم که هر که از اصحاب محبوب تر بود نزد رسول الله
محبوب تر خواهد بود نزد تو گفت بلی گفتم فای هم احب الیک کدام از صحابه
محبوب تر بند نزد تو گفت هذا الشیخ المظلوم المضطهد حقه یعنی علی ابن ابی
طالب علیه السلام یعنی محبوب ترین اصحاب نزد رسول الله صلی الله علیه و آله
این شیخ ستمدیده بقهر و غلبه حق از دست او گرفته مرادش علی ابن ابی طالب
علیه السلام بود و از جمله عبد ربه از علمای اهل سنت در کتاب عقد از اخبار
وافدات علی معویه یعنی زنان اکابر قبایل عرب که وقت حکومت معویه
نزد معویه میگردیدند و بدیدن او می آمدند نقل کرده حدیث دارمیه را که
معاویه گفت با و میدانی که چرا طلب تو فرستادم و ترا نزد خود آوردم
دارمیه گفت لا یعلم الغیب الا الله معاویه گفت ترا طلبیدم که از تو سوالی
کنم که بسبب چیست که تو علی را دوست و مرا دشمن میداری دارمیه گفت
مرا معاف دار از این سوال معاویه گفت معاف نمیدارم والبته میباید گفت
پس دارمیه شروع کرد در ذکر فضائل علی علیه السلام و عد فضایل بسیار
نمود و از جمله آنها گفت من علی را بنابرین دوست میدارم که رسول صلی الله
علیه و آله عقد ولایت او کرد و واجب کردانید محبت و اطاعت او را و دشمن
ترا علی سفک الدماء و جورک فی القضاء و حکمک فی الهوی و از جمله در حدیث

فانهم

وفاء ذمام سنان در کتاب مذکور ابیاتی که بآن مدح کرده علی ابن ابی طالب را
نزد معاویه ایراد نموده و از جمله ابیات این دو بیت است شعر قد کنت بعد محمد
خلفا لنا ⁂ اوصی الیک بنا وکنت وفیا ⁂ والیوم لا خلف یؤمل بعده
هیهات تأمل بعده و انسیا ⁂ یعنی بودی تو خلفی از محمد صلی الله علیه و آله برای
ما که وصیت کرده بود ما را بتو و تو وفا کننده بودی بآن و امروز بعد از تو
هیچ خلفی نیست که امیدوار باشیم باو هیهات که بعد از تو هیچ آدمی امید
داشته باشیم و غیر ازین نیز از حکایات و افادات نقل کرده و ابو الفرج اصفهانی
در کتاب اغانی ایراد کرده که مهدی خلیفه عباسی روزی نشسته بود و عطایا
و صلات بقریش میداد سید احمد که یکی از بلغای شعرای عرب است رقعه مختومی
بدست ربیع حاجب داد که بمهدی رساند و در آن رقعه نصیحت کرده بود مهدی را
بابیاتی که مضمونش اینست که عطا مکن و صله مده بنی تیم و بنی عدی را یعنی
قبیله ابو بکر و عمر را که ایشان شکر نعمت تو نخواهند کرد چه ایشان شکر
نعمت پیغمبر صلی الله علیه و آله نکردند و منع میراث وی از دختر و عم وی نمودند
و مخالفت وصیت وی نموده تقدیم بر وصی و خلیفه وی جستند و بجای
وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی رقعه را خوانده بود زیر خود داد و فرمود
که دیگر بایشان عطا ندهند و نیز جماعتی از علما و اصحاب تواریخ نقل کرده اند
که مأمون خلیفه عباسی علمای زمان خود از اهل سنت و جماعت را جمع نموده
با ایشان منبسط شد و توفیق داد و انصاف در میان نهاد و با ایشان
مناظره نمود در باب نص علی ابن ابی طالب علیه السلام بامامت و خلافت
و ذکر کرد و ایراد نمود نصوص کثیره که منقول شده بود بوی و اعتراف نمودند
و انصاف دادند چهل نفر از علما بصحت نصوص منقوله و باینکه علی ابن ابی

آیه کریمه

طالب منصوص است بامامت و خلافت و این قلیلی بود از حکایات بیگانگان
و اما مناظرات آل ابی طالب و علماء شیعتهم فی مجالس الملوک و الوزراء
و مقالاتهم فی النص من نبیهم علی علی ابن ابی طالب بالخلافة فهو امر لا یقدر الانسان
ان یحصر تفصیله و بالجمله غرض از نقل این حکایات و سایر امور مذکوره درین
فصل آنست که اگر کسی بمجرد منقولات در کتب مخالفین و صحاح اخبار و احادیث
ایشان نظر کند و نیک ملاحظه نماید کافیست در ثبوت حجت و وضوح برهان
با قطع نظر از نقل متواتر که ثابت میان فرقه محقه و نیز ظاهر شود که علمای
مخالفین اگر تواتر نصوص مذکوره نمایند انکار اخبار احاد که در صحاح
احادیث ایشان موجود است نمیتوانند نمود و آن اخبار اگر چه هر یک منقول
بطریق آحاد باشد لیکن مجموع لا محاله متواتر است بالمعنی و مضمون جمله که
منصوصیت علی ابن ابی طالب است علیه السلام معلوم بطریق قطع است تماما ضم
سایر قراین و امور و حکایات منقوله بطرق ایشان پس انکار ایشان نصوص
مذکوره را نتوانند بود مگر از روی عناد و عصبیت اعاذنا الله و جمیع خلص
عباده من اللجاج و العناد بفضله و کرمه

فصل چهارم از باب سیوم از مقاله سیوم در ذکر نصوص خفیه بامامت و خلافت علی ابن ابی طالب علیه السلام

مراد از نص خفی آنست که دلالتش بر معنی مقصود محتاج باشد بنوعی از
استدلال و آن بغایت بسیار است اما از قرآن فمثل قوله تعالی انما
ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة
و هم راکعون جمیع امت متفق اند که این آیه کریمه در شان علی بن ابی طالب
نازل شده و هیچگونه شبهه درین نیست ابن بابویه در امالی نقل کرده که
عمر گفت من چهل خاتم تصدق کردم که شاید آیه در شان من نازل شود چنانچه

در شان علی نازل شده بود نشد و از ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق علیهما
السلام نقل شده که چون این آیه نازل شد جماعتی از صحابه در مسجد رسول
مجتمع شده گفتند ما با این آیه چکنیم اگر انکار کنیم و کافر شویم باین آیه پس
کافر بهمه قرآن باید شد و اگر ایمان باین آیه آریم و قبول کنیم هر آینه ذلی و
خواری باشد که ابن ابی طالب مسلط بر ما باشد پس قرار باین دادند که
ایمان آورند و تصدیق پیغمبر نمایند و اطاعت علی نکنند در هر چه ایشان را
بآن امر نماید پس در شان ایشان این نازل شد که یعرفون نعمة الله ثم
ینکرونها یعنی ولایت علی و اکثرهم الکافرون بولایت علی و صاحب کتاب
نهج الایمان آورده که این حدیث را محمد بن جریر طبری نیز نقل کرده و جمهور
مفسرین متفقند که آیه مذکوره در شان علی علیه السلام نازل شده و در
اکثر کتب علمای اهل سنت مذکور است و بلا شبهه بحد تواتر رسیده و بیان
دلالتش بر مطلوب آنست که انما کلمه حصر است و معنی آیه اینست که نیست
ولی شما مگر خدا و رسول و مومنانی که نماز کنند و در حالت رکوع صدقه دهند
پس هر گاه حصر مراد باشد باید که مراد از ولی متصرف در امور باشد چه معنی دیگر
از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست و لفظ الذین اگر
چه صیغه جمعست لیکن متصف باوصاف مذکوره باعتبار دادن صدقه در
حالت رکوع نیست بالاتفاق مگر علی پس مضمون آیه این باشد که علی متصرف
در امور شما هست چنانکه خدا و رسول و مراد از امام نیست مگر متصرف در امور
بوجه استحقاق و در شرح مقاصد ازین استدلال جواب گفته بمنع بودن ولی
بمعنی اولی بتصرف بلکه بمعنی محب و ناصر مناسب آیه پیش است و هو قوله تعالی
لا تتخذوا الیهود و النصاری اولیاء بعضهم اولیاء بعض که نهی اتخاذ ولایت

یهود و نصاری کرده و آن نیست مگر بمعنی محبت و نصرت نه بمعنی امامت
و آیه بعده و هو قوله تعالی و من یتول الله و رسوله و الذین آمنوا فان حزب
الله هم الغالبون و این نیز بمعنی محبت و نصرت است و غیر این نتواند
بود و پوشیده نماند که این جواب بغایت عجب است چه آیه منزله در شان
علی علیه السلام آیه انما ولیکم الله است نه آیه پیش و پس پس ثبات بیان
آیات چه ضرورت تواند داشته و نیز جواب گفته باحتمال اینکه و هم راکعون حال نباشد
بلکه معطوف باشد و مراد وصفی دیگر باشد برای مومنین که در نماز رکوع
میکنند و نماز ایشان مانند نماز یهود بی رکوع نیست و ضعف این جواب
بر کسی که ادنی وقوف بر اسلوب کلام داشته باشد پوشیده نیست و مانند
قوله تعالی و کونوا مع الصادقین بیان دلالتش آنست که حق تعالی امر کرده ببودن
با صادقین و مراد از صادقین معصومین است چه مراد از صادق کسی تواند بود
که معلوم باشد صدق او در جمیع اقوال و علم صدق در جمیع اقوال ثابت نیست
مگر برای معصوم و عصمت غیر علی بالاجماع ثابت و معلوم نیست پس مراد
از صادقین بغیر علی نتواند بود پس مراد علی باشد و الا لازم آید عدم
تحقق با صدق صادقین و لازم آید امر بکونوا با غیر متحقق الوجود و آن لا
محاله ممتنع است و مانند قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر
منکم بیان دلالتش آنست که مراد از اولوا الامر معصومین است چه امر باطاعت
غیر معصوم قبیحست نزد عقلا پس مقتضی آیه کریمه وجوب وجود معصوم در
میان امت و الا لازم آید امر باطاعت غیر متحقق الوجود و عصمت از غیر
علی عم باتفاق منتفی است پس مراد از اولی الامر نباشد مگر علی علیه السلام
و اما از سنت متواتره متفق علیها دو حدیث است که متواترات در میان

جمع فرق از امت محمدیه اول حدیث غدیر و آن حدیث بطرق مخالف و موافق
افزون از حد احصا منقول شده و حدیث غدیر نزد شیعه از نصوص جلیه
متواتره است بنا بر آنکه منقول در طرق شیعه متضمن تصریح بخلافت و امامت است
و از علمای اهل سنت محمد بن جریر طبری بهفتاد و پنج طریق متجاوز نقل کرده و ابن
عقده بصد و پنج طریق و بعضی گفته اند بصد و پنجاه طریق و بعضی بصد و بیست
و پنج طریق و در مسند احمد حنبل بطرق کثیره و در کتاب ابن مردویه و در کتاب
عقد ابن عبد ربه بطرق متعدده و در صحیح مسلم و در تفسیر ثعلبی و در صحیح
ابی داود سجستانی و در صحیح ترمذی و در جمع بین الصحیحین و در جمع بین الصحاح
الست و در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی بدوازده طریق نقل کرده و بعد
از ذکر روایات گفته هذا حدیث صحیح عن رسول الله صلی الله علیه و آله و قد روی
حدیث غدیر خم مائة نفس منهم العشرة و هو حدیث ثابت و در کتاب نهج الایمان
بعد از ذکر طرق و کتب مذکوره گفته که آنچه من ایراد کرده ام از حدیث یوم غدیر
قلیلیست از کثیره و دلالت قلیل بر کثیر چون دلالت جرعه است بر بحر غزیر ترجمه
هر فرقه درین باب روایت کرده اند بطرق مختلفه از مظان متباعده که لا یمکن
حصرها و عدها و مروی شده که روز غدیر برای علی بن ابی طالب شصت هزار شاهد بود
و بعضی گفته اند که هشتاد و شش هزار شاهد است و این اشاره بآنست که مخالفان
در آن روز باین عدد بوده اند و امری که در حضور اینچنین جمع کثیر و در چنین محفل
عظیم بظهور رسد چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر این خبر چنانکه در شرح
مقاصد و غیر آن از کتب متکلمین اهل سنت واقع شده مبنی بر قلت تتبع اگر
نباشد مشعر بعنادی عظیم خواهد بود اعاذنا الله منه و لا محاله قدح در صحت
این حدیث از مقوله قدح در صحت وجود بلاد نامیه و وقایع ماضیه و لا اقل مثل قدح

در صحت

در صحت وقوع حجة الوداع خواهد بود چه هر کس نقل حجة الوداع کرده البته نقل
حدیث غدیر کرده و عدم نقل بعضی از محدثین اهل سنت مانند بخاری و مسلم
چنانکه در شرح مقاصد آورده قادح صحت نقل دیگران نتواند بود بلکه
دلیل عصبیت و عناد تواند شد کما لا یخفی و نسبت عدم نقل بمسلم مخالفست
با آنچه در کتاب نهج الایمان که از تصانیف یکی از اعاظم علمای شیعه است مذکور
کما اشرنا الیه و نشان داده که در صحیح مسلم در جزو رابع بعد از دوازده ورق
ذکر کرده حدیث یوم غدیر را و بعد و قدر مشترک میان جمیع منقولات بجمیع
طرق مختلفه آنست که پیغمبر در عود از حجة الوداع چون بموضع غدیر خم رسید در
روزی که بغایت گرم بود حتی ان الرجل یضع رداؤه تحت قدمه من شدة الحر
و اکثر مسلمانان در آن سفر همراه بودند حضرت فرمود تا منادی کردند که
همه حاضر شوند و امر فرمودند تا از جهازهای شتر شبیه منبری ساخته بر بالای
آن بر آمد و بعد از ادای حمد و ثنای الهی روی مبارک بجماعت حاضرین کرده
گفت یا معاشر المسلمین الست اولی بکم من انفسکم یعنی ای گروه مسلمانان آیا
نیستم من اولی بشما و بتصرف در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند
بلی یا رسول الله پس گفت فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه
و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله پس هر که من مولای
اویم علی مولای اوست خداوندا تو دوست دار دوست علی را و دشمن دار دشمن
علی را و یاری ده یاری دهنده علی را و فرو گذار فرو گذارنده علی را بیان
دلالتش بر مطلوب آنست که لفظ مولی بده معنی آمده معتق و معتق
و ضامن جریره و حلیف و جار و مالک الرق و ابن عم و ناصر و سید مطاع
و اولی اما دلیل بر اینکه مولی بمعنی اولی آمده قوله تعالی مأویکم النار هی مولاکم

ای اولی بکم چنانچه تصریح کرده اند بان ابو عبیده و ابن قتیبه که از اعاظم
علمای لغت و عربیت اند و نیز در حدیث و در اشعار بلغای عرب مانند لبید و
اخطل بسیار وارد شده مولی بمعنی اولی بحدی که انکار نتوان کرد و مراد
درین حدیث معنی همین است اعنی اولی بدلیل صدر این حدیث اعنی قوله صلعم
الست اولی بکم من انفسکم و تفریع قوله فمن کنت مولاه فعلی مولاه برانچه بر
هر که ادنی وقوفی بر اسالیب کلام عربی حاصل کرده پوشیده نیست که مراد در
چنین کلامی از مولی نتواند بود مگر اولی و نیز هیچ معنی دیگر بغیر از تاسع و عاشر
لایق این مقام نیست اما سته سابقه بنابر عدم مناسبت و اما معنی سابع بنابر
ظهور و عدم حاجت بذکر و اما ثامن بنابر عدم تخصیص بعلی لقوله تعالی والمؤمنین
والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض و همچنین عاشر مر علی را و غیر علی علیه السلام را
پس تخصیص علی بذکر و جمع نمودن جمیع مردم در روزی بآن گرمی در اثنای چنان
سفری در چنین موضعی بجهت استماع این حدیث که مضمونش ثابت است
بمقتضای آیه کریمه برای جمیع مومنان وجهی نتواند داشت و معنی تاسع نیز چون
معنی عاشر مفید مطلوبست بلکه چنانکه صاحب کتاب نهج الایمان گفته معنی
حقیقی مولویت نیست مگر اولی و معانی دیگر نیست مگر افراد معنی اولی و در هر معنی
دیگر که اطلاق شده بنابر آن شده که معنی اولویت در وی موجود است چه ابن
عم اولی است بامور ابن عم از اجانب و جار اولیست بملاطفت و شفعه از اباعد
و حلیف اولیست بمدد و نصرت حلیف خود از غیر حلیف و معتق اولیست بخدمت
و نصرت معتق و معتق اولیست بمیراث معتق و مالک الرق اولیست بتدبیر بنده
خود و ناصر هر کس بسبب نصرت اولیست بآنکس و ضامن جریره اولی است بسبب
ضمان بآنچه لازم شود معتق او را و سید مطاع اولیست بطاعت از غیر پس اگر

معنی دیگر درین مقام مناسب میبود چون معنی اولی نیز محتملست عدول بآن
متعین میشد بنابر آنکه حمل لفظ بر حقیقت و مجاز اولیست از حمل لفظ بر اشتراک
چنانکه در علم اصول مبین شده فکیف که معنی دیگر مناسب نیست و از اوضح
دلایل بر آنکه مراد از مولی در حدیث مذکور نیست مگر اولی بتصرف و اصحاب فهم
نکرده اند از لفظ مولی مگر امامت و خلافت و مزیت و فضیلت علی را بر سایر
صحابه آنست که نقل کرده ابن مردویه از ابی سعید خدری که در روز غدیر بعد از
خطبه و ایراد حدیث مذکور حسان بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت یا رسول
الله اتأذن لی اقول ابیاتا قال قل علی برکة الله یعنی آیا اذن میدهی که
بیتی چند درین باب نظم کنم حضرت اذن داد فقال حسان بن ثابت یا
معشر قریش اسمعوا شهادة رسول الله صلی الله علیه و آله پس شروع در
خواندن ابیات کرد و از جمله ابیات این بیت است بیت فقال له قم یا علی فاننی
رضیتک من بعدی اماما و هادیا یعنی برخیز یا علی که من رضا دادم که تو امام
و هادی باشی و نیز ثعلبی و غیر آن از مفسرین در نزول آیه سأل سائل بعذاب
واقع نقل کرده اند و ارباب تواریخ ایراد نموده اند و بغایت مشهور است که
حارث بن نعمان فهری چون خبر یوم الغدیر باو رسید بر ناقه خود سوار شده
آمد نزد رسول الله صلی الله علیه و آله و داخل شد بمسجد رسول در وقتی که مجلس
مملو از صحابه بود و گفت یا محمد تو ما را بتوحید خدا و نبوت خود دعوت کردی
و ما قبول کردیم و بنماز و صیام امر نمودی قبول نمودیم و بهمین راضی
نشدی تا اینکه بازوی پسر عم خود گرفته بر ما تفضیل دادی آیا از پیش خود
کرده یا از نزد خدا حضرت فرمود که بفرمان خدا کردم پس حارث برگشت و
گفت خدایا اگر محمد راست گوید تو بر من سنگ باران و هنوز بر احله خود

رسیده بود که سنگی بر سر او آمده هلاک شد و بعد از آن آیه مذکور نازل شد
پس هرگاه مراد از مولی در حدیث مذکور اولی باشد معنی چنین شود که هر که من
اولی باویم علی اولی باوست و ظاهر است که نبی اولی است بجمیع امت پس علی هم
اولی باشد بجمیع امت و مراد از امامت نیست مگر اولویت بامور جمیع مسلمین پس
حدیث مذکور نص باشد بامامت علی ابن ابی طالب علیه السلام و این دلیل
این تقریر که کردیم بغایت واضح است بحمد الله تعالی و شارح مقاصد در جواب از این
دلیل زیاده بر آنچه اشاره بدان کردیم از منع تواتر و قدح در صحت خبر و عدم نقل
بعضی از محدثین گفته اکثر ناقلین این خبر نقل کرده اند مقدمه صدر حدیث را
که دلالت کرده بر بودن مولی بمعنی اولی و بر تقدیر صحت خبر مؤخرش اعنی قول
اللهم وال من والاه مشعر است بودن مولی بمعنی ناصر و محب و مجرد همین احتمال
کافیست در دفع استدلال و عموم اسم یعنی هر جمیع مومنان منافی این نیست
لجواز ان یکون الغرض التنصیص علی موالاته و نصرته لیکون ابعد عن التخصیص الذی
یحتمله اکثر العمومات یعنی با وجود عموم نصرت و موالات هر جمیع مومنان بمقتضای
آیه کریمه میتواند بود که غرض تنصیص بموالات علی باشد تا مبادا کسی تخصیص
دهد موالات عام را که بمقتضای آیه کریمه است بغیر علی و نیز تا اقوی دلالت باشد
و اوفی بافاده الشرف حیث قرن بموالات النبی صلی الله علیه و آله و ابقه [?]
محبت و نصرت که مقرون بمحبت و نصرت نبی باشد اگرچه مفید زیادتی شرف باشد
لیکن موجب ثبوت امامت نتواند بود و اگر مسلم باشد ثبوت امامت مجرد همین
دلالت باستحقاق امامت کند در مآل و لازم نیاید نفی امامت ائمه ثلثه و جواب
ازین ممنوع رکیکه بازده از تقریر دلیل ظاهر است و بجهت زیادتی استظهار
اشاره بآن کنیم و گوییم ثابت شد ببیان واضح که نقله این خبر بالغند بحد تواتر

بلکه

بلکه متجاوز از آن بطرق مخالفین تنها فضلا عما اذا انضم الیها النقل المتواتر الثابت
عندنا و بعد از ثبوت تواتر قدح قادحین در صحت خبر اگرچه بغایت کثیر باشند
و عدم نقل کثیری از محدثین اگرچه ثقات باشند ضرری بثبوت صحت خبر
نتواند کرد چنانکه قدح قادحین در علوم ضروریه و شبهه سخیفه ایشان
تاثیری در صحت و جزم بعلوم ضروریه نتواند داشت و عاقل در حیرت عظیم
افتد از صدور تمام قدح در صحت حدیث غدیر که از زمان علما صادر گردد با
وجود اشتمال آن همه کتب معتبره ایشان که نام بردیم بر آن حدیث و بعضی از
علمای ایشان کتب علیحده تصنیف کرده اند مشتمل بر اخبار غدیر از جمله ابن
عقده که از اعاظم و ثقات علمای اهل سنت است کتابی علیحده تصنیف
کرده مسمی بکتاب الولایه و در آن کتاب جمیع اخبار وارده در باب غدیر را
ایراد نموده و ذکر اسامی رواة حدیث غدیر نموده همه از اکابر صحابه مثل ابو بکر
و عمر و عثمان و طلحه و زبیر و عبد الرحمن بن عوف و سعید بن مالک و عباس
بن عبد المطلب و ابو ذر و سلمان و حذیفه و عمار و امثال ایشان و عدد
اسامی رواة از صحابه که در آن کتاب ایراد کرده افزون از صد در کتاب
طرایف نقل نموده و گفته که آن کتاب نزد من موجود است موشح بخطوط
جمعی کثیر از ثقات علمای معتبرین و اما آنچه در بیان احتمال بودن مولی
بمعنی ناصر و محب گفته بنا بر مناسبت با آخر حدیث که جمله دعائیه است چگونه
معارضه تواند کرد با مناسبت صدر حدیث و فاء تفریع و دلالت
اسلوب چنانکه اشاره بآن کردیم اما احتمال این که شاید غرض تنصیص
موالات علی باشد تا ابعد از تخصیص باشد آیا بکدام شقاوت توهم
این توان کرد که موالاتی که ثابت است هر مومنی را با هر مومنی ثابت نباشد

مؤمنی را با علی علیه السلام وا حضرت نازل و ساقط از درجه ادنی و ا
مؤمنین باشد تا آن توهم محتاج باشد برفع مؤدن بچنان اهتمامی عظیم که
شمه از آن بیان کرده شد و بل یمکن ان یصدر امثال هذه الافعال الا عن
غایة العصبیة والجدال اعاذنا الله تعالی عن الوقاحت واما احتمال اینکه بنا بر
غرض افاده مجرد شرافتی باشد مر علی را بمقارنت مولاة با مولاة نبی صلی الله
علیه وآله بدون اراده امامت با وجود آنکه نعیقه مطلوبست چه مقارن کردن
نبی صلعم مولاة علی را با موالاة خود و بمنزله آن گردانیدن بر سبیل خراف
نتواند بود بدلیل و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی بلکه مبنی بر مزیتی
و فضیلتی خواهد بود که ثابت است مر علی را نظر بجمیع امت و همین مزیت
موجب امامت باتفاق عقلا لیکن خلاف ظاهر است از چنان اهتمامی
و نیز ثابت و محقق است نزد شیعه و بسیاری از علمای مخالفین قایلند بعضی از آن
که آیه یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک وان لم تفعل فما بلغت رسالتک
والله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین در باره عقد ولایت
علی علیه السلام نازل شده و قضیه یوم الغدیر بنا بر نزول این آیه کریمه بود
بیانش آنست که رسول صلی الله علیه وآله مأمور شد از نزد خدای تعالی به تبلیغ
ولایت و امامت علی ابن ابی طالب علیه السلام بسوی امت و آن حضرت بنا
بر استشمام و استنباط کراهت نقل بعضی از اکثر اصحاب تسویف در تبلیغ
آن میفرمود تا در روز غدیر بر سبیل عتاب آیه مذکوره نازل شده و مضمون
آیه آنست که ای رسول تبلیغ کن امری را که بتو فرموده‌ایم که اگر تبلیغ این امر نکنی پس
تبلیغ رسالت و نبوت نکرده خواهی بود و اندیشه از مردم مکن که حق تعالی ترا
نگاه خواهد داشت از مردم و بتحقیق که خدای تعالی هدایت نخواهد کرد قوم کافرین

ودور نیست که الف لام القوم الکافرین برای عهد باشد و اشاره باشد
بجماعتی که کراهت داشته‌اند امامت و ولایت علی را کما لا یخفی علی الفطن الاریب
پس با وجود اینهمه مبالغه و اهتمام و نزول آیه و صدور عتاب نتواند بود که
مراد از مولی در حدیث مذکور غیر از امامت باشد که قوام دین و حفظ شریعت
منوط بآنست و دلیل برین که آیه مذکوره در شان علی علیه السلام نازل
شده از روایات مخالفین قول ثعلبی است در تفسیر خود در تاویل آیه مذکوره
قال قال ابو جعفر محمد بن علی علیه السلام معناه بلغ ما انزل الیک من ربک
فی فضل علی ابن ابی طالب علیه السلام وفی روایة اخری معناه بلغ ما انزل
الیک من ربک فی علی ع و نیز ثعلبی روایت کرده از ابن عباس که چون آیه مذکوره
در شان علی ع نازل شد گرفت رسول الله صلی الله علیه وآله دست علی را
و گفت من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه
و نیز امام فخر در تفسیر کبیر روایت کرده از ابن عباس که نزلت هذه الآیة
فی فضل علی ابن ابی طالب علیه السلام ولما نزلت هذه الآیة اخذ بیده و قال
من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه فلقیه عمر
فقال هنیئا لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة
و از اوضح براهین برین که قضیه غدیر موجب امامت نزول آیه الیوم اکملت
لکم دینکم است در شان قضیه مذکوره چه اگر مراد غیر امامت باشد اکمال دین
و اتمام نعمت و رضا بدین اسلام در آن روز وجهی نتواند داشت و نزول این
آیه در آن روز نزد شیعه محقق و ثابت است و علمای اهل سنت نیز نقل کرده‌اند
از جمله ابن مغازلی در کتاب مناقب و خطیب در تاریخ بغداد و غیرهما روایت
کرده از ابی هریره قال من صام یوم ثمانی عشر من ذی الحجه کتب له صیام ستین

شهراً وهو یوم غدیر خم لما اخذ النبی صلی الله علیه وآله بید علی بن ابی طالب ع
فقال الست اولی بالمؤمنین من انفسهم قالوا بلی یا رسول الله صلعم قال من کنت
مولاه فعلی مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولای
ومولی کل مؤمن ومؤمنة فانزل الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم
نعمتی ورضیت لکم الاسلام دیناً و در صحیح مسلم در مجلد سیوم روایت کرده
از طاوس بن شهاب که یهود بعمر گفتند که اگر این آیه یعنی آیه اکملت لکم
دینکم بر ما نازل میشد هر آینه ما روزی که این آیه در آن روز نازل شده بود عید
اخذ میکردیم واما این که بعد از تسلیم دلالت خبر غدیر بر امامت دلالت
بر امامت فی الجمله کند. ونفی امامت ائمه ثلثه نتواند کرد جوابش آنست که
مقصود از این خبر ثبوت نص است بر امامت علی بن ابی طالب ع وچون
نص ثابت ومسلم باشد. نفی ائمه ثلثه بنا بر عدم نص ثابت شود چه با ثبوت
نص بر احدی بامامت فی الجمله امامت دیگری بدون نص ثابت نتواند شد
وبیعت معارضه با نص نتواند کرد بالاتفاق وحال آنکه ظاهر از کنت مولاه
فعلی مولاه عموم اوقاتست وچون بقیه زمان حیوة رسول صلعم باستثنای
عقلی بیرون رفت باقی ماند سایر اوقات در تحت عموم حدیث دوم از سنت
متواتره در نص خفی حدیث منزلتست وهو قوله صلی الله علیه وآله لعلی
علیه السلام انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی وتواتر
این حدیث نیز بمنزله تواتر حدیث غدیرست قال صاحب کتاب نهج الایمان
وهذا ایضاً ظاهر مشتهر غنی لشهرته وتواتره عن ایراد الاسانید لان الاتفاق
له هو ان قل الخبر یوم الغدیر وقد سبق القول فی صحة خبر یوم الغدیر
وصحة التواتر فیه من جمیع الائمة المحمدیة وحال آنکه این حدیث از رسول

صلی

صلی الله علیه وآله در مواضع دیگر نیز غیر از یوم غدیر ع صدور یافته بحیث لا
تحصی کثرة ونقله الفریقان نقلا معلنا مکشوفا وکان النبی صلعم انه قال خاطبه
بذلک فی مقام بعد مقام واز جمله علما ومصنفین اهل سنت در مسند خود نقل کرده ام
از سعد بن ابی وقاص که انه قال ان رسول الله صلی الله علیه وآله حین خرج فی غزوة
تبوک استخلف علیا ع علی المدینة فقال علی ع یا رسول الله ما کنت احب ان
تخرج فی وجه الا وانا معک فقال او ما ترضی ان تکون منی بمنزلة هرون من موسی
غیر انه لا نبی بعدی ونیز در مسند بطریق دیگر از سعد نقل کرده ونیز در مسند از
ابی سعید خدری نقل کرده ونیز عبد الله بن احمد بن خلیل بطریق دیگر از سعد
نقل کرده ودر جمع بین الصحیحین از سعد بچند طریق منقول شده ونیز در صحیح
بخاری در جزو رابع ودر جزو سادس نقل کرده وکذلک مسلم در صحیح خود هر کدام
بطریق متعدد نقل کرده اند ورواه مجاهد فی تفسیره والنطنزی فی الخصایص
وصنف ابن عقدة کتابا فی طرقه ورواه الخطیب فی التاریخ والعکبری فی
الفضائل ورواه الفقیه ابن المغازلی فی المناقب من اکثر من عشرة طرق
ورواه الشوخی عن امیر المؤمنین ع وسعد بن ابی وقاص وعبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله الانصاری وابی هریرة وابی سعید
الخدری وجابر بن سمرة بن مالک بن الحرث والبراء بن عازب وزید بن ارقم و
ابی رافع مولی رسول الله صلعم وعبد الله بن اوفی وانس بن مالک وابی برزة
الاسلمی وابی ایوب الانصاری وعقیل بن ابی طالب ومعاویة بن ابی سفیان
وام سلمه واسماء بنت عمیس وسعید بن المسیب ومحمد بن علی بن الحسین علیهما
السلام وحبیب بن ابی ثابت وشرحبیل بن سعد وغیرهم کلهم عن النبی صلعم وشرح
روایات باسانیدها وطرقها ورواه ابن عبد ربه فی کتاب العقد وذکره الحاکم

ابو نصر الحربي في كتاب التحقيق و رواه في الجمع بين الصحاح الست وفي صحيح ابي داود
وصحيح الترمذي الى غير ذلك این بود بیان تواتر این حدیث پس منع تواتر خبر منزلت
نیز که علمای اهل سنت کرده اند بمنزله منع تواتر خبر غدیر است و مستحق جواب نیست و
اما بیان دلالتش بر مطلوب آنست که منزله مضاف بهارون عامست و شامل
جمیع منازل و مراتبی که مر هارون را ثابت بوده نسبت بموسی علیه السلام بدلیل صحت
استثنای مرتبه نبوت چه اگر منزله عام نمیشود استثنای متصل صحیح نمیبود
وحال آنکه صحیح است بشهادت عرف چه اگر کسی گوید بکسی انت منی بمنزلة فلان
من فلان الا المنزلة الكذائية هیچکس شک نکند بصحت این استثنا و باین
تقریر که کردیم مندفع شد بحث شارح مقاصد که استثنای مذکور در حدیث
یعنی قوله الا انه لا نبي بعدي بمعنی استثنای متصل نیست که افاده اخراج منزله
نبوت کند و منزله الا النبوة باشد بلکه الا بمعنی لکن است و مفید استثنای
منقطع و استثنا باستثنای منقطع چون مخرج نیست از مستثنی منه پس لازم نیست
عموم مستثنی منه که منزله باشد و وجه دفع آنست که شک نیست که اگر بجای الا انه
لا نبي بعدي الا النبوة میگفت هر آینه کلام صحیح و باستثنا متصل میشود و اگر
منزله عام نباشد لازم آید که نه چنین باشد و نیز شک نیست که مراد ازین کلام
استثنای مرتبه نبوتست و الا کلام خالی از فایده بودی پس واجبست که منزله
عام باشد جمیع منازل را و از جمله منازل هرون از موسی آنست که متصرف در امور موسی
بود بنابر آنکه خلیفه موسی ع بود و شریک امرش در حیوة موسی ع پس اگر باقی میماند
بعد از موسی ع همان متصرف در امور موسی ع بودی خواه بر سبیل استقلال
و خواه بر سبیل خلافت و الا عزل هرون لازم آمدی بموت موسی ع و انعزال نبی
که موجب اهانت جایز نیست پس این منزله تراعنی تصرف در امور مطلقا ثابت باشد

برای

برای علی علیه السلام تر نظر بپیغمبر صلوات الله علیه و چون تصرف در امور نبوت
بر سبیل استقلال که مرتبه نبوتست در شان علی جایز نیست بنابر ختم نبوت پس
تصرف بر سبیل نیابت که مرتبه خلافت و امامتست ثابت باشد و هو المطلوب
و باین تقریر که کردیم مندفع شد جواب شارح مقاصد و امام فخر در کتاب
اربعین بمنع امتناع انعزال هرون از خلافت اگر باقی میبود بعد از موسی
چه انعزال از خلافت و استقلال در نبوت موجب اهانت نیست و وجه دفع
آنست که منزله هرون تصرف در امور بود بمعنی اعم یعنی خواه بر سبیل استقلال
و خواه بر سبیل نیابت و این منزله بهمین معنی اعم باید که ثابت باشد برای
علی علیه السلام تر و هرون اگر بعد از موسی ع میبود بتقدیری که از خلافت
منعزل میشد و باستقلال تصرف در امر نبوت میکرد انعزالش از منزله خود
بمعنی اعم لازم نمی آمد و در شان علی علیه السلام چون نبوت ممتنعست پس اگر
بعد از پیغمبر خلیفه نباشد منزله هرون بمعنی اعم برای علی علیه السلام ثابت
نشده بود و این خلاف مقتضای حدیث مذکور است

فصل ششم از باب سیوم از مقاله سیوم در ذکر نبذی از فضایل و کمالات که متصف بوده بآنها ذات مقدس علی بن ابی طالب علیه السلام

تا ظاهر شود فضلیت آن
حضرت بعد از رسول ص از جمیع ناس و دلالت کند برین که ذات مطهر او نفس
بود جلی بلکه اجلای نصوص بامامت و خلافت آنحضرت بنابر قبح تقدیم مفضول
بر فاضل عقلا و نقلا و عرفا و عادة بحیث لا ینبغی ان یشک فیه احد حتی النسوان
و الصبیان بدان ای برادر که این مطلب یعنی افضلیت علی بن ابی طالب ع
از جمیع امت محمد ص امریست بغایت ظاهر و مکشوف بر جمیع اهل اسلام بلکه بر جمیع
اهل ملل از یهود و نصاری من از یکی از علمای زمان رحمة الله شنیدم که از یکی

از افاضل سادات حکمای فارس نقل کرد که بدیدنش رفتم پرسید که در ثبوت نبوت
پیغمبر ما صلی الله علیه و آله (محمد بن عبد الله) بکدام دلیل خاطر جمع نموده اید گفتم بهمین دلیل که در کتب
متکلمین مذکور است تبسمی نمود گفتم ظاهر میشود که سید بدلیلی دیگر اتم از این
ادله مشهوره اعتماد کرده باشند فرمودند بلی من بتصدیق علی بن ابی طالب خاطر
جمع نموده ام و پوشیده نیست متانت و نجابت این کلام چه آنقدر از آثار فضل
و کمال که از علی علیه السلام بما رسیده از پیغمبر صلوات الله علیه بما نرسیده مگر
بواسطه علی بن ابی طالب علیه السلام و اولاد طاهرین او پس هر که اثری از آثار
او علی بن ابی طالب باشد نتواند بود مگر افضل الانبیا و سید المرسلین و
مخالفین ترمنع و انکار افضلیت آن سرور نتوانستند کرد مگر بزبان نه بدل و بلفظ
نه بمعنی و گویند افضلیت علی از سایر صحابه بمعنی اکثریت جهات فضل و کمال یعنی اقسام
علوم و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باوصاف حمیده و اخلاق فاضله
و تنزه از صفات نقص و ملکات دنیه رذیله مسلم است لیکن افضلیت بمعنی اکثریت
ثواب عند الله مسلم نیست بلکه افضلیت بمعنی اکثریت ثواب مخصوص ابابکر است
وگاه باشد گویند کان افضلیة ابی بکر لشیء وقر فی صدره و ما اول تقریر کنیم بعضی
از فضایل آنحضرت که مسلمت بینهم و بعد از آن نقل اجوبه ایشان تا حقیقت
رفطن روشن شود و فضایل آنحضرت که در صحاح احادیث اهل سنت منقول
شده در کثرت بحدیست که غفار ممتنعت حصر آن و در هیچ باب از ابواب
شریعت ایشان از آنقدر احادیث نیست که در باب فضایل علی علیه السلام و
کثیری از اعاظم علمای ایشان کتب و مصنفات علحده در مناقب آنحضرت و اولاد
طاهرین او تالیف کرده اند و چون درین باب نقل احادیث با احادیث مختصه
ایشان حجت نتواند شد همان از منقولات و مسلمات ایشان ذکر باید کرد و الفضل

ما شهدت

ما شهدت له الاعداء و در میان علمای اهل سنت دورتر از عناد محدثین
ایشانرا یافتم که از فضایل آنحضرت با آنکه مخالف معتقد ایشانست هیچ پنهان
نکرده اند و هرچه بایشان رسیده روایت کرده و این از برکت مهارت فن شریف
علم حدیث است و قریبتر بعناد متکلمین ایشانند که بسبب شآمت مهارت فن
جدل بهیچ مرتبه توقف نتوانستند نمود پس نقل فضایل آنحضرت از کتب متکلمین
ایشان نکنیم و اجوبه ایشانرا ایراد نمائیم تا از شایبه ریب بری تر باشند بجهة تبرک
ابتدا بحدیثی چند از طرق اهل سنت نموده گوئیم روی حجة الاسلام ناصر بن ابی
المکارم المطرزی الخوارزمی و هو من اعیان علمای الاربعة المذاهب باسناده
عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم لو ان الغیاض اقلام و البحر
مداد و الجن حساب و الانس کتاب ما احصوا فضایل علی بن ابی طالب ع یعنی اگر همه
درختان قلم شوند و همه دریاها مداد گردند و همه جنیان حساب کننده و همه
آدمیان نویسنده باشند هرآینه حصر فضایل علی بن ابی طالب علیه السلام نتوانند
نمود و ثعلبی در تفسیر انما ولیکم الله از احمد بن حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است
روایت کرده که او میگفته ما جاء لاحد من اصحاب رسول الله ما جاء لعلی من الفضایل
یعنی وارد نشده و بما نرسیده برای هیچکس از اصحاب پیغمبر صلعم مثل فضایلی که وارد
شده در شان علی علیه السلام و روی الفقیه الشافعی ابن المغازلی فی کتاب المناقب
باسناده مرفوعا الی ابوب الانصاری که وقتی بیمار شد رسول الله صلعم و فاطمه
صلوات الله علیها بدیدن او رفت در وقتی که رسول نقاهت داشت و بغایت ضعیف
و ناتوان بود چون فاطمه پیغمبر را بحالی چنان دید بگریه آمد و دموعش روان شد فقال
لها یا فاطمه ان الله اطلع علی الارض اطلاعة فاختار منها اباک فبعثه نبیا ثم اطلع الیها
الثانیة فاختار منها بعلک فاوحی الله الی فانکحته و اتخذته وصیا اما علمت ان لکرامة الله

اباک از وجک اعظمهم حلما و اقدمهم سلما و اعلمهم علما فسرت بذلک فاطمة واستبشرت
لحدیث یعنی ای فاطمه بدرستی که خدای تعالی نظری کرد بسوی زمین و پدر ترا برگزید
و پیغمبر کرد پس نظری کرد دویم بار و برگزید شوهر ترا و بمن وحی کرد تا ترا باو دادم
و او را وصی خود کردانیدم آیا نمیدانی که برای کرامت تست که خدای تعالی تزویج
کرد ترا با عظیمترین امت در حلم و سابقترین همه در اسلام و داناترین همه در علم
پس حضرت فاطمه از گفته پدر مسرور و مستبشر گردید و مضمون تتمه حدیث
آنست که گفت یا فاطمه مر علی را هشت دندانست نورانی یکی ایمان بخدا دویم ایمان
برسول سیوم تزویج فاطمه چهارم و پنجم سبطین من حسن و حسین ششم و هفتم
امر معروف و نهی از منکر و هشتم حکم کردن او بکتاب الله تعالی ای فاطمه ما اهل بیتیم
که حق تعالی بما هفت چیز کرامت کرده که هیچکس از اولین و آخرین نکرده منا افضل
الانبیا و هو ابوک و وصینا افضل الاوصیا و هو بعلک و شهیدنا خیر الشهدا
و هو حمزة عمک و ازماست آنکه با دو بال در بهشت پرواز میکند هر جا که خواهد
و هو جعفر ابن عمک و منا سبطا هذه الامه و هما ابناک و منا والذی نفسی بیده
مهدی هذه الامه و ما درین مقام از احادیث بهمین اکتفا کنیم چه استیفای
اینمقام متعذر است و بس است مستبصر فطن را این حدیث و حدیث ام سلمه که
در فصل چهارم مذکور شد و بر سر نقل کلام متکلمین ایشان رویم صاحب مواقف
آورده که شیعه را در اثبات افضلیت علی علیه السلام دو مسلک است مسلک
اول در آنچه دلالت کند بر افضلیت علی سبیل الاجمال و آن چند وجهست وجه
اول آیه مباهله و بیانش آنست که پیغمبر با قوم نصاری گفت بیایید تا بخوانیم ما
و شما فرزندان ما را و فرزندان شما را و زنان ما را و زنان شما را و نفسهای
ما را و نفسهای شما را پس مباهله کنیم و بگردانیم لعنت خدا را بر قوم ظالمین از ما و شما

و احادیث

واحادیث صحیحه دلالت کرده که مردان بغیر علی با حضرت در آن مباهله نبوده
پس حضرت مر علی را نفس خود خوانده و ظاهر است که علی نفس نبی نیست پس مراد
مساوات است در فضل و کمال با نبی و از جمله کمالات نبی چون نبوت بیرون رود بنا
بر ختم نبوت سایر کمالات در حکم مساوات داخل باشند و چون علی مساوی باشد
در جمیع کمالات با نبی بغیر از نبوت پس افضل باشد از امت چه نبی لا محاله
افضل بود از امت وجه دویم خبر طیر و آن چنانست که مرغ کبابی بهدیه نزد
پیغمبر آوردند بگفت بار خدایا برسان احب خلق را بسوی تو که با من شریک
شود در تناول این طیر پس علی علیه السلام آمد و با حضرت در اکل طیر شریک
موافقت نمود پس علی احب خلق باشد نزد خدای تعالی و محبت از خدای تعالی
بمعنی کثرت ثواب و تعظیمست که بمعنی فضیلت است وجه سیوم قوله علیه السلام
اخی و وزیری و خیر من اترکه بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی بن ابی طالب
یعنی برادر من و وزیر من و بهترین کسانی که خواهند ماند بعد از من که دین
من گذارد و وعدهای مرا بوفا رساند علی بن ابی طالبست و این تصریحست
بافضلیت وجه چهارم پیغمبر خبر داد در باره ذی الثدیه که مردی بود از اصحاب که
یقتله خیر الخلق و علی علیه السلام در حرب خوارج قتل او نمود و این تصریحست
بافضلیت وجه پنجم قوله علیه السلام لفاطمة علیها السلام اما ترضین انی زوجتک
من خیر امتی وجه ششم قوله علیه السلام خیر من اترکه بعدی علی علیه السلام وجه
هفتم نقلست از عایشه که گفت بودم نزد پیغمبر که داخل شد علی پس گفت هذا
سید العرب پس من گفتم که پدرم و مادرم فدای تو باد تو نیستی سید عرب
فقال انا سید العالمین و علی سید العرب پس هرگاه علی سید عرب باشد
سید اصحاب نیز باشد و چون سید اصحاب باشد افضل اصحاب باشد

وجه هشتم قوله علیه السلام لفاطمه علیها السلام ان الله اطلع علی اهل الارض
فاختار منهم اباک فاتخذه نبیا ثم اختار ثانیه فاختار بعلک و ظاهر است که بر
گزیده خدا بودن بعد از پیغمبر دلیلست بر افضلیت بعد از پیغمبر صلعم وجه نهم
مواخاة پیغمبر با علی علیه السلام چه پیغمبر میان هر دو کس از اصحاب عقد اخوت
فرمود و خود با علی مواخاة نمود شک نیست دلالتش بر افضلیت علی وجه دهم
در روز خیبر نخست ابوبکر را فرستاد و منهزم برگشت پس عمر رفت و او نیز
گریخت پس حضرت بغایت مهموم شد و فرمود لاعطین الرایة الیوم رجلا
یحب الله و رسوله و یحبه الله و رسوله کرارا غیر فرار او هر یک از مهاجر و انصار
توقع داشتند که علم با او دهد حضرت ملتفت بکس نشد و گفت این علی گفتند
درد چشم دارد پس علی را طلبیده آب دهن مبارک بچشم وی انداخت و علم
بدست وی داد و فتح بدست او شد و بیان دلالتش آنکه صفت کردن پیغمبر
مر علی را بصفات مذکوره بعد از انهزام شیخین صریحست که صفات مذکوره
مر شیخین را بلکه مرد دیگر را حاصل نیست وجه یازدهم قوله تعالی فی حق النبی صلی الله
علیه و آله فان الله هو مولاه و جبرئیل و صالح المومنین یعنی خدا ناصر است مر پیغمبر را
و جبرئیل و صالح مومنین و المفسرون قالوا المراد من صالح المومنین علی بن
ابی طالب عم و دلالتش بر افضلیت ظاهر است چه مخصوص ساختن خدای تعالی
مر علی را بنصرت پیغمبر که افضل طاعاتست و مقارن گردانیدن نصرت وی بنصرت
خدا و جبرئیل صریحست در افضلیت وجه دوازدهم قوله صلی الله علیه و آله من اراد
ان ینظر الی آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابرهیم فی حلمه و الی موسی فی هیبته و
الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب عم و این حدیث دلالت کند
بر مساوات علی با انبیاء عظام در صفات مذکوره که متضمن جمیع جهات فضل و

وصفا

وصفات کمالست و ظاهر است افضلیت انبیاء از سایر صحابه و مساوی افضل
افضل وجه سیزدهم شک نیست بودن علی عم از ذوی القربی و شک نیست در وجوب
محبت ذوی القربی بنابر آنکه حق تعالی وی را اجر رسالت گردانیده لقوله تعالی قل
لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی و شک نیست که ابوبکر و یاران او
نه چنین است و هر که واجب باشد محبتش بر جمیع مسلمین افضلست از کسی که چنین
باشد وجه چهاردهم علی علیه السلام هاشمیست بخلاف یاران دیگر و هاشمی
افضلست از غیر هاشمی لقوله صلی الله علیه و آله ان الله اصطفی من ولد اسمعیل
قریشا و اصطفی من قریش هاشما وجه پانزدهم قوله صلی الله علیه و آله من کنت
مولاه فعلی مولاه چه لفظ مولی در شان پیغمبر یفید انه کان مخدوما للکل صاحب
الامر فیهم فعلی علیه السلام ایضا کذلک و اذا کان کذلک کان افضل و الذی
یدل علی انه یفید المعنی الذی ذکرناه ان النبی صلی الله علیه و آله لما ذکر هذا الکلام
قال العمر لعلی بخ بخ یا علی اصبحت مولای و مولی کل مومن و مومنة الی یوم
القیمه وجه شانزدهم قوله صلی الله علیه و آله انت منی بمنزلة هرون من موسی و شک
نیست که هرون افضل از امت موسی بود پس علی نیز افضل از امت محمد باشد
وجه هفدهم روی ابن مسعود ان النبی صم قال علی خیر البشر من ابی فقد
کفر وجه هجدهم ان علیا لم یکفر بالله طرفة عین و ابوبکر و یارانش کافر بودند
و مسلمان شدند و شک نیست که مومن دایمی اتقی است ممن کان کافرا ثم صار
مومنا و الاتقی افضل لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم وجه نوزدهم انه عم
کان اکثر جهادا من ابی بکر فوجب ان یکون افضل منه اما انه اکثر جهادا فامر ظاهر و
اما انه من کان اکثر جهادا فهو افضل فلقوله تعالی و فضل الله المجاهدین علی القاعدین
اجرا عظیما قوله علی القاعدین یدل علی ان المراد هو جهاد العدو لا جهاد النفس

وجه بیستم ایمان علی قبل از ایمان ابی بکر بود بدلیل آنکه علی عم بر بالای منبر در
مجمع ناس میگفت انا الصدیق الاکبر آمنت قبل ان آمن ابو بکر و اسلمت قبل
ان اسلم ابو بکر و هرگز هیچکس تکذیب وی نکرد فدل علی ان ذلک کان ظاهرا
فیما بین الصحابه و نیز انس روایت کرده که بعث رسول الله یوم الاثنین واسلم
علی یوم الثلثا و نیز سبق ایمان علی اقرب بعقل لانه کان ابن عمه و فی داره
و محتضا به بخلاف ابی بکر فانه کان من الاجانب و انسان چگونه چنین مهمی را
اول بر بیگانه اظهار کند لاسیما و الله تعالی یقول و انذر عشیرتک الاقربین
اگر گویند پیغمبر گفت من عرض اسلام نکردم بر احدی الا آنکه توقفی و تاخیری
در قبول اسلام کرد مگر ابو بکر که اصلا توقف نکرد و تا عرض کردم قبول
نمود و با وجود اینحال تاخر اسلام ابو بکر از اسلام دیگری صورت نتواند داشت
مگر از تقصیر پیغمبر در عرض و آن ممتنعست و بتقدیر تسلیم سبق اسلام علی در وقت
قبول اسلام کودک بوده و در صحت اسلام کودک خلافست و بتقدیر صحت
فلا شک ان اسلام البالغ العاقل الصادر عن الاستدلال افضل من اسلام
الصبی الذی لا یکون بالغا و بر تقدیر تسلیم بلوغ لا شک ان علیا فی ذلک
الوقت ما کان مشهورا و لا مقبول القول بل کان کالصبی الذی یکون فی
البیت فلم یحصل بسبب اسلامه قوة و شوکة فی الاسلام بخلاف ابو بکر که شیخی
بود محترم و از بیگانگان و با اسلام او قوتی و شوکتی در اسلام حاصل شد
جوابش آنست که اما خبر مذکور معارضه با آنچه در سبق ایمان علی عم میکنند بنابرا
خبر واحد است و بتقدیر قبول مفید ظنی ضعیف بیش نیست و نیز تاخیر عرض هر
گاه بنا بر خوف باشد تقصیر لازم نیاید و اما کودک بودن علی عم در وقت اسلام
مجزوم به نیست و لازم نیاید چه سن شریف آنحضرت شصت و پنج یا شصت بوده

کنیم

و مدت نبوت بیست و سه و مدت مکث علی عم بعد از نبی قریب سی و مجموع پنجاه
و سه و چون پنجاه و سه از شصت و شش یا پنج کم کنی دوازده یا سیزده ماند و
بلوغ در این سن لا محاله ممکن بود و چون ممکن باشد واقعیت حکم بوقوعش
لقوله صلعم لفاطمه زوجتک اقدمهم سلما و اکثرهم علما و بر تقدیر تسلیم لا امتناع فی
وجود صبی کامل العقل و لهذا حکم ابو حنیفه بصحه اسلام الصبی فصدور الاسلام
عن علی عم فی وقت الصبی یدل علی فضله کما لا یخفی و اما حصول شوکت بسبب
اسلام ابی بکر گاهی مسلمست که مسلم باشد بودن ابی بکر قبل الاسلام من المعتبرین
و هو ممنوع پس چون ثابت شد سبق اسلام علی عم پس علی عم افضل باشد لقوله تعالی
والسابقون السابقون اولئک المقربون و این وجوه ثمانیه اخیره از کتاب
اربعین نقل شد زایدا علی ما کان فی المواقف وجه بیست و یکم قوله صلعم لعلی انت
سید فی الدنیا و سید فی الآخرة من احبک فقد احبنی و حبیبی حبیب الله و من
ابغضک فقد ابغضنی و بغیضی بغیض الله و این وجه از شرح مقاصد نقل شده
مجموع بیست و یکوجهست دال بر افضلیت علی عم بر سبیل اجمال یعنی با عدم تعیین
ما فیه الفضل مسلک دویم در بیان آنچه دالست بر افضلیت علی عم علی سبیل التفصیل
اعنی بیان تفصیل فضایلی که علی علیه السلام در هر کدام از آن افضلست از
صحابه و هی امور الاول العلم و شک نیست که علی عم اعلم از صحابه است و دلیل بر آن
اما اجمالا فهو انه لا نزاع فی ان علیا عم کان فی اصل الخلقه فی غایت الذکاء و الفطنه
و الاستعداد للعلم و کان محمد صلعم افضل الفضلا و اعلم العلما و کان علیا عم فی غایة
الحرص فی طلب العلم و کان محمد صلعم فی غایة الحرص فی تربیته و فی ارشاده الی اکتساب
الفضایل و با وجود این در کودکی در کنار او بود و در بزرگی داماد و عمکیار او
و کان یدخل علیه فی کل الاوقات و هر گاه شاگرد در غایت ذکا و نهایت حرص بر تعلم

باشد و استاد در غایت شفقت و در غایت حرص بر تعلیم و اتفاق افتد که از طفولیت
خدمت استادی چنین کند و اتصال بخدمتش بهر وقتی از اوقات او را ممکن گردد
فلا شک انه یبلغ فی العلم کل مبلغ فاما ابو بکر برسید بخدمت پیغمبر صلعم در وقت پیری
و در وقتی که رسید پیر بود و اتم صحبت میسر نبود و کان لا یصل الی خدمته فی الیوم و اللیلة
الا مرة و مرتین و علی عم کان متصلا لخدمته فی اوان الصغر و قد قیل العلم فی الصغر
کالنقش فی الحجر و العلم فی الکبر کالنقش فی المدر و اما تفصیلا فیدل علیه قوله تعالی
و تعیها اذن واعیة و اکثر المفسرین علی انه علی عم و روی انه لما نزل هذه الایة
قال النبی صلعم اللهم اجعلها اذن علی و قال علی عم ما نسیت بعد ذلک شیئا و شک
نیست که اختصاص بمزید فهم و حفظ موجب اختصاص بمزید علمست و قوله صلعم اقضاکم
علی یعنی داناترین شما بقضا و حکم در شرعیات علیست و شک نیست که قضا محتاجست
بجمیع علوم پس باید که علی افضل باشد در جمیع علوم و نیز در قضایای کثیره عمر
خطا کرد در حکم و علی عم تنبیه بر خطای او نمود و عمر معترف شده گفت لولا علی
لهلک عمر و ایضا قال عم علمنی رسول الله الف باب من العلم فتح کل باب الف
باب و نیز فرموده و الله لو کسرت لی الوسادة ثم جلست علیها لقضیت بین اهل
التوریة بتوریتهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل
الفرقان بفرقانهم و الله ما من آیة نزلت فی بحر و لا بر و لا سهل و لا جبل و لا سماء
و لا ارض و لا لیل و لا نهار الا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ای شیء نزلت و مقصود
تمثیل احاطهٔ علم آن سرورست بجمیع اشیا پس مندفعست اعتراض ابی هاشم بان
التوریة قد نسخت فکیف یجوز الحکم بها و ایضا فانا نتفحص عن احوال العلوم فاعظمها
علم الاصول الدین و قد جاء فی خطبه عم من اسرار التوحید و القران و النبوة و القضاء
و القدر و احوال المعاد ما لم یات فی کلام سایر الصحابة و نیز جمیع فرق متکلمین منسوب

الوسادة

بان حضرت شد اما معتزله مفتخر ند بانتساب بوی و اما اشاعره رئیسشان ابی الحسن
اشعری تلمیذ ابی علی معتزلیست و اما شیعه انتسابشان بآنحضرت ظاهرست و اما
الخوارج فهم مع غایة بعدهم عنه عم کلهم منتسبون الی اکابرهم و سلفهم و هم
کانوا تلامذة علی بن ابی طالب عم فثبت ان جمهور المتکلمین من فرق الاسلام
کلهم تلامذة علی عم و منها علم التفسیر و ابن عباس رئیس المفسرین کان تلمیذ
علی عم و منها علم الفقه و کان فیه فی الدرجة القصوی کما دل علیه اقضاکم علی و
لو کسرت لی الوسادة علی ما مر و منها علم الفصاحة و معلوم ان احدا من الفصحاء
الذین بعده لم یدرکوا درجته و لا القلیل من درجته و منها علم النحو و معلوم
انه انما ظهر منه و هو الذی ارشد ابا الاسود الدیلی الیه و منها علم تصفیة الباطن
و معلوم ان نسب جمیع الصوفیة ینتهی الیه و منها علم الشجاعة و ممارسة
الاسلحة و معلوم ان نسب هذا العلم انتهی الیه فثبت بما ذکرنا انه عم کان
استاد العالمین بعد محمد صلعم فی جمیع الخصایل المرضیة و المقامات الشریفة و
اذا ثبت انه اعلم الخلق بعد رسول الله صلعم ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله
لقوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون الثانی الزهد و اشتهر
عنه انه مع اتساع ابواب الدنیا علیه ترک التنعم و تخشن فی الماکل و الملابس و لم
یلتفت الی الملاذ و قد کان فی الصحابة جمع من الزهاد کابی ذر و سلمان و
ابی الدرداء و کلهم کانوا فیه تلامذة علی عم الثالث الکرم و قد اشتهر انه کان
یوثر المحاویج و المساکین علی نفسه و اهله و کان ذلک عادة منه حتی تصدق فی
الصلوة بخاتمه و نزل فی شانه ما نزل و در فتوحات مکی آورده که قیمت خاتمی که علی عم
در نماز بسایل داد برابر بود با خراج شام که ششصد خروار نقره و چهار خروار طلا
بود و تصدق ایضا فی لیالی صیامه المنذور بما کان فطوره و نزل فیه و یطعمون الطعام

علی حبه مسکینا و یتیما و اسیرا الرابع الشجاعة و متواترات مکافحة حروب و لقای
ابطال او و قتل صنادید جاهلیت و وقایع بدر و احد و خیبر و خندق حتی قال
لضربة علی خیر من عبادة الثقلین و قال جبرئیل لا فتی الا علی لا سیف الا
ذو الفقار الخامس حسن الخلق و قد کان مع غایة شجاعته و بسالته حسن الخلق
جدا و قد بلغ فیه الی حیث نسبه اعداؤه الی الدعابة معاویه بصعصعة صوحان گفت
صفت کن صاحب خود را علی را گفت کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما که میبود
یکی از ما بود با ما میگفت و از ما میشنید و با ما میخورد و می آشامید و بهر طرف که
میخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و نهایت افتادگی بود و مع ذلک کنا
نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف الواقف علی رأسه یعنی با وجود این همه
میترسیدیم از وی بیم میبردیم مانند ترسیدن بحر بسته از جلادی که با شمشیر
بر سرش ایستاده باشد السادس العبادة و کان علیه السلام اذا شرع
فی صلوة التهجد و شرع فی الدعوات و التضرعات الی الله تعالی بلغ مبلغا
لا یوازنه احد من جابر لعبده من الزهاد و کان فی غایة البعد عن الدنیا و کان
یقول فیما یقول فی مخاطبة الدنیا یا دنیا یا دنیا الی تعرضت ام الی تشوقت
هیهات غری غیری لا حاجة لی فیک قد طلقتک ثلثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر
و خطرک یسیر و املک حقیر آه من قلة الزاد و طول الطریق السابع مزید قوته
و شدته حتی قلع باب خیبر و قال ما قلعت باب خیبر بقوة جسمانیة و لکن قلعتها بقوة
الهیة الثامن النسب العالی و معلوم ان اشرف الانسان هو اقرب من رسول
الله ص و هو کان اقرب الناس فی النسب الی رسول الله ص و عباس اگر چه عم پیغمبر
بود اما برادر پدری عبد الله بود و ابوطالب برادر وی من الاب و الام و
نیز علی هاشمی الطرفین بود چه پدرش ابوطالب بن عبد المطلب بن هاشم و مادرش

فاطمة بنت اسد بن هاشم التاسع المصاهرة و لم یکن لاحد من الخلق مصاهرة
مثل ما کان لعلی چه دامادی بفاطمه زهرا نه چون دامادی بدختر دیگر است
فان النبی ص قال سیدة نساء العالمین اربعة و عد منهن فاطمة صلوات الله
علیها العاشر انه لم یکن لاحد من الصحابه اولاد نیکو چون اولاد علی ع در
الفضیلة فانظر الی الحسن و الحسین و هما سیدا شباب اهل الجنة ثم الی اولادهما و اولاد
فمن اتفق الانام علی فضلهم علی العالمین حتی کان ابو یزید مع علو درجته سقاء
فی دار جعفر الصادق علیه السلام و کان معروف الکرخی بواب دار علی بن
موسی الرضا علیه السلام قال شارح المواقف هذا مما لا شبهة فی صحته فان
معروفا کان صبیا نصرانیا فاسلم علی ید علی بن موسی علیه السلام و کان یخدمه و اما
ابو یزید ادراک زمان حضرت جعفر ع نکرده و صحبت ظاهری آنحضرت در نیافته
چه وی از معروف متاخر است و لکن کان ان یستفیض من روحانیة جعفر ع
فلذلک اشتهر انتسابه الیه پس هر گاه علی ع در هر یک ازین فضایل مذکوره زاید
باشد بر صحابه افضل باشد از صحابه فان فضیلة المرء علی غیره انما یکون
بما له من الکمالات و قد اجتمع فی علی علیه السلام من الکمالات ما تفرق فی الصحابة
پس اگر علی در هر یک ازین صفات کمال با دیگری مساوی میشود چون در دیگری همه
مجتمع نیست لا محاله علی افضل میشود از همه فکیف که علی زاید است در هر صفتی از
مشارک در آن صفت این بود عمده ادله که از جانب شیعه در کتب معتبره متکلمین
اهل سنت مذکور است و احادیث و روایاتی که درین ادله وارد است همه مروی
بطرق اهل سنت است و ثابت است نزد ایشان و هیچکدام از مختصات شیعه
نیست چه مختصات شیعه حجت بر مخالفین نتواند شد و جوابی که متکلمین ایشان ازین
ادله گفته اند بر دو گونه است یکی اجمالی و دیگری تفصیلی اما اجوبه تفصیلیه رجعت

یا بقدح در ثبوت خبر و یا بتاویل و تخصیص آن و یا بمعارضه بنقل فضایل برای
ابی بکر و هر جوابی که بمنع ثبوت خبر باشد چون از صحیحات خود شانست صریحی
نتوانند داشت چه لا اقل موجب اسکات و الزام ایشانست و اما تاویل و تخصیص اگر
چه رکیک نباشد نیست مگر ترک ظاهر و مقتضای ظاهر تا ممتنع نباشد بدلیلی
ترکش جایز نیست و حال آنکه رکاکتش در غایت ظهور است مثل تخصیص خبر حب
بحب بعض الوجوه یا حب در شیء معین و امثال آن و اما معارضه بر تقدیر ثبوت
روایات چند معدود مثل اقتدوا باللذین بعدی ابی بکر و عمر و مثل هما سیدا
کهول اهل الجنة و مثل یابی الله و رسوله الا ابا بکر و مثل ما طلعت الشمس و لا غربت
بعد النبیین علی رجل افضل من ابی بکر و مثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابی بکر
خلیلا و امثال آن چون از مخصات ایشانست و در طرق شیعه اصلا موجود نیست
بلکه منافی آنها ثابت است با احادیث و روایات غیر محصور و غیر ممکن الحصر که همه نزد
ایشان ثابت است و در صحاح کتب ایشان موجود چنانکه شمه از آن در تضاعیف این باب
مذکور شد چه تواند کرد و چگونه برابری تواند نمود و اما جواب اجمالی ایشان فقال
صاحب المواقف والجواب عن الکل انه یدل علی الفضیلة واما علی الافضلیة فلا
فکیف ومرجعها الی کثرة الثواب وذلک یعود الی اکتساب الطاعات والاخلاص
فیها وما یعود الی نصرة الاسلام وتقویة الدین یعنی ادله شیعه دلالت بر افضلیت
علی ع نکند چه افضلیت عاید بکثرت ثواب است و ثواب مترتب بطاعات و اخلاص
در طاعات و نصرت و تقویت دین و اسلام و ابو بکر تا مسلمان شده همیشه مشغول
بوده بدعوت مردم بسوی خدا و بدست او مسلمان شدند عثمان و طلحه و زبیر و
سعد بن ابی وقاص و عثمان بن مظعون و اسلام بایشان قوی شد و قال
شارح المقاصد بعد ذکر الادلة المذکورة علی فضیلة علی بن ابی طالب ع والجواب

انه لا کلام فی عموم مناقبه و فوز فضائله واتصافه بالکمالات واختصاصه
بالکرامات الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب والکرامة عند الله
تعالی بعد ما ثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر
ثم عمر و بر عاقل فطن از این دو جواب که این دو عظیم الشان که کتابیست اعتماد خود
بآن نموده اند واضح و لایح تواند شد حقیقت دعوی ما در اول فصل که این جماعت
منع فضیلت علی بزبان میکنند نه بدل و بلفظ میکنند نه بمعنی و شارح مقاصد در
شرح عقاید نسفی در باب تفضیل عثمان بر علی و توقف سلف درین باب گفته و
الانصاف انه ان ارید بالافضلیة کثرة الثواب فللتوقف جهة وان ارید به ما یعده
ذوی العقول من الفضائل فلا و شک نیست در جریان این سخن در باب ابو بکر و عمر
و پوشیده نماند که فضیلت بمعنی کثرت ثواب اگر چه بالمفهوم و بحسب صدق غیر
فضیلت بمعنی اتصاف فضائل و کمالاتست اما بحسب تحقق و وجود از هم جدا نتواند
بود چه ثواب مترتب نتواند شد مگر بر علوم و اعمال که مراد از فضائل و کمالاتست
پس توقف در هیچ باب وجهی نتواند داشت **فصل هشتم از باب سیوم از مقاله سیوم**
در بیان نفی اهلیت امامت و خلافت از غیر علی علیه السلام و دلیل برین چند
وجهست اول نص قرآن مجید و هو قوله تعالی لابرهیم انی جاعلک اماما قال و من
ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین یعنی نمیرسد عهد من بهر که ظالم بوده باشد
و مراد از عهد نیست مگر امامت بدلیل انی جاعلک اماما و خلفای ثلثه ظالم بودند
بنا بر آنکه کفر در ایشان متحقق بوده و هر که کافر باشد ظالمست لقوله تعالی
ان الشرک لظلم عظیم و لقوله تعالی الکافرون هم الظالمون و مضمون آیه نفی
نیل عهدست از هر که ظالم بوده باشد در وقتی از اوقات در جمیع ازمنه مستقبله
آن وقت چه صیغه لا ینال فعل مستقبل منفی است و نفی مستقبل مفید عموم بدلیل

صحت استثنا بان یقول مثلا لا ینال عهدی الظالمین الا بعد ترک الظلم و
هرچه صحیح باشد استثنای او واجبست دخولش در حکم مستثنی منه لولا الاستثنا
وبااین تقدیر مندفعست جواب مواقف وشرح مقاصد ازین دلیل بمنع کون من
کان کافرا ثم اسلم ظالما یعنی لا نسلم که کافر وقتی که مسلمان شد ظالم باشد
چه در وقت اسلام کافر بر وصادق نیست وچون کافر صادق نباشد ظالم
بسبب کفر صادق نتواند بود ووجه دفع آنست که صدق ظالم بر کافر در وقت
کفر کافیست در استدلال وحاجت نیست بصدق در وقت اسلام تا ترجمه یمین که
در وقت کفر ظالم باشد صادقست عدم نیل امامت در جمیع اوقات مستقبله
وقت ظلم واز جمله اوقات مستقبله وقت ظلم زمان اسلامست پس هرکه کافر
ظالم باشد در وقتی هرچند مسلمان شود واصلاح حال خود کند قابل امامت
نتواند بود بنص آیه کریمه وامام فخر ایراد این دلیل در کتاب اربعین بتقریر مذکور
کرده وجواب ازان بمنع عموم گفته ودلیل عموم را که صحت استثناست معارضه
کرده بصحت تقسیم یعنی یصح ان یقال الظالم لا ینال عهدی الامامة فی حال
کونه ظالما او جمیع الاحوال فلولا انه مفهوم مشترک بین القسمین لم یصح تقسیمه
الیهما وجوابش آنست که نیل عهد که مفهوم ثبوتیست قابلست مر تقسیم بحال ظلم
وجمیع احوال را نه عدم نیل عهد که مفهوم سلبی است چه سلب مفهوم مشترک
متحقق نشود مگر در ضمن سلب جمیع افراد بخلاف ثبوت مفهوم مشترک که جایزست
تحققش در ضمن فرد واحد واین دلیل عامست مر ابوبکر وغیر ابوبکر را و
وجوه دیگر در بیان نفی اهلیت غیر مر امامت را طعن کردنست در هر یک از ائمه
ثلثه بمطاعن متواتره که منافی امامت باشد اما طعن در ابوبکر اول آنکه مخالفت
صریح کرد با نص کلام خدا و هو قوله تعالی یوصیکم الله فی اولادکم الآیه در منع

وخویش

فاطمه زهرا علیها الصلوة والسلام میراث پدرش پیغمبر را صلی الله علیه وآله
ومعلومست عموم خطاب بپیغمبر وامت را ومستند شد درین منع بخبری که خود
متفرد بود بروایتش وهو ان النبی صلعم قال نحن معاشر الانبیا لا نورث
ما ترکناه صدقه وحال آنکه بغایت قلیل الروایت ومتهمست درین روایت
لکونها نفعا له حیث تحل له الصدقه وعجبست بغایت بلکه ممتنع بحسب
عادت اختصاص ابوبکر بشنیدن چنین خبری دون غیره وممتنعست عقلا و
شرعا که ترکه پیغمبر صدقه باشد نه میراث ووارثان او واختصاص ترکه او
حرام ومع ذلک پیغمبر وارثان خود را خبر نداده باشد ازین حکم ومنع نفرموده
از طلب آن واهمال کرده باشد انذار اهل بیت وفرزندان وخویشان
خود را باوجود آنکه مامورست بآن فی قوله تعالی وانذر عشیرتک الاقربین
ویا آنکه خبر داده باشد وفرزندان واهل بیت پیغمبر نشنیده باشند سخن پیغمبر را ویا شنیده
نکرده باشند امر او را وطلب غیر حق خود کرده باشند با آنکه معصوم و
مطهرند بحکم نص قرآن که انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت
ویطهرکم تطهیرا ونیز این روایت مخالف صریح قرآنست در ثبوت میراث
از انبیا حیث قال تعالی وورث سلیمان داود وقال تعالی عن ذکریا فهب
لی من لدنک ولیا یرثنی ویرث من آل یعقوب پس مندفعست جواب مواقف
ومقاصد که روایت مذکوره اگرچه خبر واحدست لیکن حاکم را رسد عمل بآن هر
گاه بمشافهه از پیغمبر شنیده باشد چه اینچنین خبری مفید قطع تواند بود پس
تخصیص قرآن بآن تواند کرد ووجه دفع آنست که حاکم هرگاه غیر پیغمبر حاکم
باشد ویا معصوم باشد او را رسد عمل بشنیده خود از پیغمبر هرگاه شنیده مخالف
صریح قرآن نباشد ومحالست که باشد نه حاکمی را که از پیش خود حاکم باشد ومع هذا

خواهد

متهم تر باشد و تیر آنچه را دعوی شنیدن کرده مخالف صریح قرآن باشد
فاعتبروا یا اولی الابصار و چنانکه ابوبکر این حکم کرده در نزاع علی و عباس کما
رووه انهما اختلفا فی بغلة رسول الله و سیفه و عمامته فحکم بها ابوبکر
میراثا لعلی بن ابی طالب پس اگر صدقه بودی بر علی حلال نبودی و واجب بودی
بر ابابکر انتزاع از دست هر دو دویم آنکه منع فاطمه علیها السلام کرد از فدک و
آن قریه ای بود از خیبر که پیغمبر آنرا بوی بخشیده بود و بتصرف او داده و ابابکر
بعد از پیغمبر ضبط آن قریه نموده و زهرا علیها السلام الطاهر بخشش نموده و تصدیق
وی نکرد و علی ع و حسنین و ام ایمن ادای شهادت کردند رد نموده و حال آنکه علی ع
بحکم آیه مباهله نفس پیغمبر و زهرا بمقتضای فاطمة بضعة منی من آذاها فقد آذانی
بضعه پیغمبر است و حسنین سید اشباب اهل الجنه و اربعه بروایاتی که ثابت شده
بطرق اهل سنت و بمقتضای آیه تطهیر از جمله اهل بیت و واجب العصمة و الطهارة
و ام ایمن زنی بود که نبی در شان او گفته بود ام ایمن امراة من اهل الجنة پس منع
شد جواب مواقف که منع عصمت ما دعی نموده میگوید رد شهادت حسنین بنا بر آن
بود که قبول شهادت ولد برای احد الابوین خلافیست و رد شهادت علی و ام ایمن
بنا بر قصور از نصاب شهادت و هو رجلان او رجل و امراتان و حکم بشاهد
و یمین نکرد لکونه ایضا مما اختلف فیه و وجه دفع آنست که ظلم ابوبکر بنا بر تکذیب
اهل البیت در رد شهادت ایشانست که بمقتضای صریح قرآن مذهوب الرجس و
واجب الطهارة شدند نه شهادت دفع فاطمه از فدک و منع کردن ابوبکر حق عصمت و طهارت
از اهل البیت بغایت اقبحست از منع فدک و ظلم او بر اهل البیت فی الحقیقة آنست
و عجب حالیست که بتصدیق ازواج نمود در ادعای اختصاص حجره مطهره بدون شاهدی
و تکذیب فاطمه کرد با وجود عصمت و شهادت اهل عصمت و طهارت و شارح تعالی

در جواب منع صحت قضیه فدک نموده میگوید لو سلم صحة ما ذکر فلیس علی الحاکم
ان یحکم بشهادة رجل و امراة و ان فرض عصمة المدعی و الشاهد و له الحکم بما علمه یقینا
و ان لم تشهد به شاهد و طرفه حالیست که منع صحه قضیه مذکوره از مجلس منقول
نشده و اصحاب او با آنکه منع متواترات دیگر مانند خبر غدیر و غیر آن نموده اند
منع صحت قضیه فدک نتوانستند نمود و طرفه تر آنکه با فرض عصمت مدعی و شاهد معلوم
یقینی بودن خلاف دعوی مدعی نیست مگر تجویز اجتماع نقیضین عبرت کیند که
بیچارگان با آنکه از علمای معقول اند چه نامعقولات بازی خود میدهند و عجبتر
از همه آنکه بعد از جواب مذکور میگویند و لعمری ان قضیة فدک علی ما یرویه
الروافض من ابین الشواهد علی انهماکهم فی الضلالة و افترائهم علی الصحابة و
کونهم الغایة فی الغوایة و النهایة فی الوقاحة طعنوا بمثل ابوبکر و عمر انهما اخذا
حق سلالة النبوة ظلما لیستنفع به الآخرون لا هما انفسهما و لا من یتصل بهما
و بمثل علی ع انه مع علمه بحقیقة الحال لم یدفع تلک الظلامة ایام خلافته و بسائر
الصحابة انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض و لا اعتراض سوگند میخورد که
قضیه فدک بطریقی که شیعه روایت میکنند شاهدیست بر فرو رفتگی شیعه
در ضلالت و بر دروغ بستن ایشان بر صحابه و بر بودن شیعه در غایت گمراهی
و نهایت بیشرمی که گمان برده اند بمثل ابوبکر و عمر که ایشان حق فرزند پیغمبر
بظلم گرفته باشند که دیگران بآن منتفع شوند نه خودشان و نه خویشان
ایشان و گمان برده اند بمثل علی ع که در وقت خلافت خود که قادر بود بر دفع
ظلامت رفع چنین ظلمی نکرده باشد و حق المستحق نداده و گمان برده اند
بسایر صحابه که چنین ظلمی را دیدند و ساکت شدند و هیچ نگفتند و پوشیده نماند
که این گفتگو بنا بر صحت نقل قضیه مذکوره است و بجای سند آن منع و بر عاقل

ظاهر است که منع صحت خبر فدک در مرتبه منع وقوع خلافت ابی بکر است چه هر که خلافت
ابی بکر را شنیده یا نقل کرده خبر اخذ فدک را نیز شنیده و نقل کرده و این
سخن قابل تعرض جواب نیست غایتش تعجب در اینست که گمان ظلم ابوبکر بر سلاله
نبوت و افترای این ظلم را بابی بکر چگونه باشد بر تقدیر تسلیم صحت نقل با گمان
کذب سلاله نبوت و ادعای خلاف حق بضعه پیغمبر و گمان شهادت زور و گواهی
باطل مثل علی بن ابی طالب ع و مثل حسنین که بنص قرآن گواهی بطهارتشان داده
و تدین اهل بیت پیغمبر چون باشد با تدین ابوبکر و عمر که گمان ظلم در بارهٔ ایشان
بردن ضلالت و غوایت باشد و گمان کذب و طلب ناحق با اهل بیت رشد
و هدایت و بیشرمی و وقاحت در نسبت ظلم بابی بکر بیشتر باشد ما در منع عصمت
سلالهٔ نبوت و اهل بیت طهارت ما از سر دعوی عصمت اصطلاحی بگذریم و مقابله
در منع آن نکنیم با عصمت و طهارت قرآنی چه توانکرد فاعتبروا یا اولو الابصار
و اما رفع نکردن علی ع ظلامت مذکوره را در زمان خلافت خود بنا بر آن بود که
خلافت او بعد از ثلثه خلافتی نبود که در آن خلافت عمل بمقتضای علم خود تواند
کرد چنانکه پیش از این اشاره بآن کردیم علی ع در آن خلافت کدام بدعت ابوبکر
و عمر را که مظنه غرضی در آن نبود توانست رفع نمود که فدک را که حق فرزندان
خود بود بصیغه صدقه تصرف در آن شده رفع تواند کرد سیوم آنکه ابوبکر ایذای
پیغمبر کرد و ایذای پیغمبر ایذای خداست و کدام ظلم بالاتر از ایذای خدا و رسول خدا
تواند بود اما آنکه ایذای پیغمبر کرد بنا بر آنکه ایذای فاطمه کرد در رد دعوی و تکذیب
وی کرد در ادعای بخشش فدک و تکذیب شخص بالضروره ایذای اوست و نیز ثابت
و محقق است بیننا و بینهم که فاطمه از او آزرده شد و از او راضی نشد تا آنکه رحلت کرد
و وصیت نمود که او را در شب دفن کنند تا ابوبکر بجنازهٔ او حاضر نشود و برو نماز نگذارد

و این خبر در اکثر کتب ایشان موجود است از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس
و در صحیح مسلم در جزو ثالث کما ذکره فی الطرائف و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه
ایراد کرده بطرق کثیره و گفته که این خبر متحقق و معلوم است و دفع آن نتواند
کرد و نقل کرده که ابوبکر بعد از آزردن فاطمه بگرو زبعذر خواهی او عمر را فرستاد
و خود رفت و فاطمه راضی نشد و همان ناراضی و غضبناک از او رحلت کرد و وصیت
نمود که پنهانی دفنش کنند و بعد از تحقیق و تصحیح این خبر چون خود سنی است در صدد
توجیه و اعتذار آن در آمده بعذرهائی که بدتر از گناه است و اینجا مقام ذکر آن و
حاجت بتطویل بسبب آن نیست چهارم آنکه قصد احراق خانه علی ع کرد و عمر را بآن
داشت که خانه علی را بسوزانند و در آن خانه علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام و
جماعتی از بنی هاشم بودند تا بترسند و بیرون آمده بیعت کنند ذکر الطبری فی
تاریخه قال اتی عمر بن الخطاب منزل علی ع فقال والله لاحرقن علیکم او لتخرجن الی البیعة
و ذکر الواقدی ان عمر جاء الی علی ع فی عصابة فیهم اسید بن الحضیر و سلمة بن اسلم
فقال اخرجوا او لنحرقنها علیکم و ابن خیرانه در غرر آورده که زید بن اسلم گفت من
از جمله جماعتی بودم که هیمه میکشیدند با عمر بسوی خانه فاطمه در وقتی که علی و اصحابش
امتناع از بیعت مینمودند پس عمر گفت مر فاطمه را که بیرون فرست آنان را که در خانه
اند و الا خانه را با هر که در اوست بسوزانم فاطمه فرمود که میسوزانی علی و فرزندان
مرا گفت ای والله مگر آنکه بیرون آیند و بیعت کنند و ابن عبد ربه آورده که علی و عباس
در خانه فاطمه بودند که ابوبکر گفت مر عمر را که برو و بیار ایشان را و اگر ابا کنند مقاتله
کن با ایشان فاقبل بقبس من نار علی ان تضرم علیهما النار فلقیته فاطمة فقالت یا ابن
الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم و در کتاب محاسن و کتاب انفاس الجواهر نیز مثل
این وارد شده و اینجمله از علمای اهل سنت اند پنجم آنکه تخلف نمود از جیش اسامه و

حال انکه پیغمبر گفته بود لعن الله المتخلف عن جیش اسامه ششم انکه خلیفه خود
کرد عمر را و حال انکه پیغمبر باعتقاد ایشان استخلاف نکرده بود پس اگر استخلاف خوب
بود چرا پیغمبر نکرد و اگر بد بود چرا ابوبکر کرد و عمر در وقت رحلت گفت ان لم استخلف
فان رسول الله لم یستخلف وان استخلف فان ابابکر استخلف وهذا تصریح منه بعدم
استخلاف النبی صلعم هفتم انکه عمر گفت بیعت ابوبکر فلتة بود یعنی بدون تامل و تدبر
بود و من عاد الی مثلها فاقتلوه هشتم انکه گفت اقیلونی ولست بخیرکم و علی فیکم
یعنی عزل کنید مرا که بهترین امت نیستم در حالتی که علی در میان امت است نهم
انکه پیغمبر صلعم هرگز تولیت امری باو تفویض نکرد و حال انکه کم بود از صحابه که باو حدیثی
مرجوع نشده و نوبتی بحمل سوره براءه بمکه فرمود و علی علیه السلام را از عقب فرستاده
عزل وی نمود پس هرگاه کسی صلاحیت ادای ایه چند بجماعتی مخصوص نداشته باشد
اهلیت ریاست عامه که متضمن ادای جمیع احکام الله است بعموم الناس چگونه تواند
داشت دهم انکه در وقت موت گفت ای کاش از پیغمبر میپرسیدم که هل للانصار
فی هذا الامر حق وهذا شک منه فی صحت ما احتج به علی الانصار من قوله الائمة من
قریش علی غیر ذلک من الامور التی لا تحصی و جمیع این امور بطرق اهل سنت منقول
و در کتب ایشان موجودات و اما مطاعن عمر اکثر بلکه جمیع اموری که از مطاعن ابی بکر
و غیر آن مثل منع پیغمبر از کتابت وصیت و مواجهه او بقول لیهجر و اویهدی و مثل
شک کردن او در موت پیغمبر و انکار نمودن و گفتن والله ما مات محمد تا انکه ابی بکر
گفت اما سمعت قوله تعالی انک میت وانهم میتون و مثل امر برجم حامله تا انکه علی علیه السلام
منع فرموده گفت ان کان لک علیها سبیل فلیس لک علی ما فی بطنها سبیل و مثل
امر برجم مجنونه حتی قال علیه السلام القلم مرفوع عن المجنون حتی یفیق و مثل انکه منع کرد از مغالات
مهور و گفت هر که گران کند مهر دختر خود را از جمله بیت المال کش کردانم تا انکه زنی

با او محاجه کرد بقوله تعالی و آتیتم احدیهن قنطارا و ملزمش کردانید فقال کل الناس
افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال و مثل انکه بدیوار خانه بر آمد و اهل خانه را بر منکری
دید ایشان با وی گفتند اخطأت من جهات یعنی بچند جهة خطا کردی یکی انکه
تجسس کردی وحق تعالی نهی کرده از تجسس بقوله تعالی ولا تجسسوا دیگر انکه از غیر در
خانه در آمدی وقال تعالی واتوا البیوت من ابوابها دیگر انکه بی اذن در آمدی و قد
قال تعالی لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستأنسوا دیگر انکه سلام نکردی وقد قال تعالی
وتسلموا علی اهلها پس عمر خجل شده برگشت و مثل انکه گفت متعتان کانتا
علی رسول الله و انا احرمهما یعنی متعه حج و متعه نسا در زمان پیغمبر مشروع
بود و من هر دو را حرام کردانیدم والی غیر ذلک من الامور التی لا یمکن احصاؤها
و اما مطاعن عثمان مستغنی است از بیان تا انکه اکثر صحابه از کثرت ظلم و عدوان
و تعدی و طغیان او بر روی او در آمده کردند با او آنچه کردند **فصل ششم از باب
سیوم از مقاله سیوم در نتیجه فصول مذکوره درین باب** بدانکه از مجموع انچه
مبین شد و در فصول سابقه ثابت گشت وجوب وجود امام در هر زمانی
از ازمنه و وجوب اعتبار عصمت و نص و افضلیت در امام بود پس هر که یکی از
امور ثلثه در و مفقود باشد امامت را نشاید فضلا عن الثلثه اما عصمت بنابر
انکه چون حافظ دین مأمون باشد از وقوع خلل بزیادتی و نقصان در دین
و اما نص بنابر انکه عصمت معلوم نتواند گشت و ایمنی حاصل نتواند شد مگر وقتی که
نص از خدا و رسول متحقق شود و اما افضلیت بنابر انکه امام محتاج الیه جمیع مردم است
در جمیع امور تا افضل از همه مردم نباشد محتاج الیه همه و رئیس و مطاع کل نتواند
بود و چون مجموع این امور ثابت شد معلوم شد که امام و خلیفه اول بعد از رسول
علی بن ابی طالب است علیه السلام بنابر اتفاق کل امت بر انتفای مجموع امور ثلثه از غیر علی علیه السلام

پس متعین باشد علی ع برای امامت والا لازم آید خلو زمان از وجود امام طریقه
دیگر ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و غیر علی ع واجب نیست عصمتش بالاتفاق
پس امام غیر علی ع نتواند بود طریقه دیگر واجبست اعتبار نص در امام و غیر علی ع
منصوص نیست بالاتفاق پس امام علی ع باشد. طریقه دیگر ثابت شد
افضلیت علی ع و چون افضل باشد امام او باشد نه غیر لامتناع تقدیم المفضول
علی الفاضل طریقه دیگر ثابت شد منصوص بودن علی ع بامامت و چون منصوص
باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع مخالفة النص طریقه دیگر غیر علی ع متصف
بوده بظلم در وقتی از اوقات و هر که ظالم باشد در وقتی از اوقات هرگز
امام نتواند شد پس امام غیر علی ع نتواند بود طریقه دیگر از غیر علی صادر شده
ظلم و قبح در وقت ادعای امامت و هر که صادر شود از و ظلم و قبح در وقت
امامت بالضروره امام نتواند بود طریقه دیگر غیر علی ع منصوص نیست و هر که
منصوص نیست ماذون نیست بخلافت و هر که ماذون نیست بخلافت خلیفه نتواند
بود طریقه دیگر اجماعست درین که امام یا علیست یا عباس یا ابوبکر لیکن عباس
و ابوبکر امام نتوانند بود لانتفاء العصمة عنهما بالاتفاق پس علی ع امام باشد
والا لازم آید خرق الاجماع المرکب طریقه دیگر اگر ابوبکر امام باشد یا بنص خواهد بود
یا به بیعت لان کل من قال بامامته قال بذلک الحصر والقسمان باطلان اما
نص بنا برانکه اگر نص میبود در روز سقیفه محتاج به بیعت نمیشد و اظهار نص میکرد
و اما بیعت بنا برانکه ثابت شد که بیعت طریق باثبات امامت نتواند بود بلکه
ثبوتش موقوفست بنص طریقه دیگر معلومست علما اجمالیا یقینیا استخلاف پیغمبر ص
بعد از رحلت مر احدی را بنا بر دو وجه یکی انکه معلومست از داب و عادت پیغمبر که در هر
غیبتی از مدینه خلیفه میکرد شخصی را در مدینه تا امر رعیت مهمل و ضایع نماند و همچنین لا

محال

محاله اهمست بعد از موت بنا بر انکه رعایت مصالح رعیت با غیبت اگرچه
دشوار است لیکن ممکنست بخلاف رعایت مصالح رعیت بعد از موت که ممتنع است
پس تعین خلیفه بعد از موت اهم باشد از تعین بعد از غیبت وجه دوم انکه
پیغمبر گفت انما انا لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغایط
فلا یستقبل القبلة ولا یستدبرها و نیز معلومست که شفقتش بر امت بیش از
شفقت پدر بود بر فرزند پس همچنانکه مستمر عادة که پدر در حالت موت و صحت
اختیار تعین وصی برای فرزندان بکند و اگر نکند لامحاله مذموم خواهد بود عقلا
کذلک مستمر عدم استخلاف پیغمبر مر احدی را پس ثابت شد محلا وجوب
استخلاف و چون ثابتست عدم استخلاف غیر علی ع پس ثابتست استخلاف
علی ع طریقه دیگر اجماعست که پیغمبر در غزوه تبوک علی ع را خلیفه کرد بر مدینه
و دیگر عزل او نکرد پس باقیست بر خلافت مدینه بعد از موت پیغمبر و چون
خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر کل امت اذ لا قایل بالفرق

فصل نهم از باب سیوم از مقاله سیوم در ذکر ادله مخالفین بر خلافت ابوبکر و جواب از آن

بدانکه امت در تعین اول خلیفه بعد از رسول الله ص بر سه فرقه اند
اول شیعه و مذهب ایشان انست که خلیفه بلا فصل بعد از پیغمبر ص علی بن ابی
طالبست ع و ادله ایشان سبق ذکر یافت دوم راوندیه اتباع قاسم بن روند که
قایلند بخلافت عباس عم رسول الله ص و این مذهب متروکست و متمسک ایشان
غیر مذکور و ظاهر است بطلان این مذهب سوم اهل سنت و ایشان خلیفه اول
ابوبکر را دانند و بعد از آن عمر و بعد از آن عثمان و بعد از آن علی را و متمسک ایشان
در خلافت ابوبکر چند وجهست وجه اول اجماع و این عمده ادله ایشانست قال
شارح المقاصد موافقا لما قاله سایر علمائهم لنا یعنی فی اثبات خلافة ابی بکر

۳۱۲

دایم

وجوه الاول و هو العمدة اجماع اهل الحل و العقد علی ذلک وان کان من البعض
بعد تردد و توقف و گفته که اول تردد از انصار واقع شد که گفتند منا امیر و
منکم و بعد از آن ابو سفیان که گفت ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله
لاملان الوادی خیلا و رجلا و در ارشاد ابو بکر عمر و ابو عبیده را تردد علی ع
و گفتگوی بسیار شد و غلطتی از عمر بظهور رسید و آنگاه علی آمد و دخل فیما دخل
فیه الجماعة و قال حین قام عن المجلس بارک الله فیما ساءنی و سرکم و جواب این
دلیل که باعتراف ایشان عمده دلایل ایشانست منع تحقق اجماعست در هیچ وقتی
از اوقات اما در مبداء خلافت ظاهر است باعتراف هم و اما در وقتی دیگر بنا بر آنکه
معنی اجماع آنست که رای هر یک از اهل حل و عقد معتقد او و راجح در نظر او
امر مجمع علیه باشد نه آنکه از روی جبر و اکراه از او قول و تلفظ بآن صادر گردد
که مطابق اعتقاد او نباشد و در اجماع مذکور باعتراف هم معنی مذکور متحقق نیست
چه خود قایلند که از عمر غلطتی واقع شد و بیان آن غلظت در کتب احادیث
ایشان بشرحی که شمه از آن مذکور شد من حدیث احراق البیت و غیره مذکور است
پس بیعت علی ع بر تقدیر تسلیم و الحال چگونه دلالت بر رضا و موافقت رای
و اعتقاد او تواند کرد و تفصیل سند منع آنست که مراد از اهل حل و عقد مجتهدینست
چنانکه در کتب اصول فقه مبین شده پس خالی از آن نیست که علی ع مجتهد بوده
یا نه و توقفش در بیعت از روی اجتهاد بوده یا نه اگر مجتهد نبوده و توقفش بنا
بر اجتهاد نبوده پس توقف او چه ضرر در انعقاد اجماع و اگر مجتهد بوده و توقفش
بنا بر آن بوده که باجتهاد تحصیل رای درین مسئله نماید پس اگر رای حاصل شده بود
چه احتیاج بغلظت و احراق بیت و امثال آن بود و اگر هنوز تحصیل رای نشده بود
و یاران بخلاف مطلوب تعلق گرفته بود پس مجرد موافقت زبانی و قولی با تا

مجتهدین

۱۹۱

۳۱۳

مجتهدین از بیم و خوف چگونه محقق و متمم اجماع تواند شد دلیل دوم اجماع مرکب است
و بیانش آنست که امت قاطبه برآنند که خلیفه بعد از رسول ص یا ابو بکرست یا علی یا عباس
لیکن علی و عباس خلیفه نیستند بنا بر آنکه با ابو بکر بیعت نمودند و امر را باو تسلیم کردند
و با او منازعه نکردند و همچنین دلیلست بر آنکه ایشان خلیفه نبودند چه با استحقاق
خلافت ترک منازعه و تسلیم امر بغیر مستحق منافی عصمتست که شیعه مدعی آنند
پس واجبست که ابو بکر خلیفه باشد والا خرق اجماع مرکب لازم آید و هو باطل
و جوابش ظاهرست چه ترک منازعه مطلقا لا نسلم که منافی عصمت باشد بلکه با قدرت
و وجود اعوان و انصار چنانکه گذشت دلیل سیوم قوله تع وعد الله الذین
آمنوا و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض خدای تع وعده کرد مؤمنان که
ایشان را خلیفه گرداند در ارض و ثابت نشد خلافت برای غیر خلفای اربعه پس ثابت
باشد خلافت خلفای اربعه بترتیب والا خلف وعد لازم آید و جوابش آنست که
ثبوت خلافت لازم ندارد وقوع خلافت را بمعنی انقیاد و اطاعت مردم را چنانکه
ثبوت نبوت بلا خلاف پس لا نسلم که خلافت موعود ثابت نباشد مگر برای خلفای
اربعه بلکه ثابت نیست باعتقاد شیعه مگر برای علی و اولاد او نه برای غیر ایشان
دلیل چهارم قوله تعالی قل للمخلفین من الاعراب ستدعون الی قوم اولی
باس شدید تقاتلونهم او یسلمون فان تطیعوا یؤتکم الله اجرا حسنا و ان
تتولوا کما تولیتم من قبل یعذبکم عذابا الیما یعنی بگو یا محمد مر تخلف کنندگان را
از جنگ مدینه که زود باشد شما دعوت کرده شوید بجنگ جماعتی ذوی شوکت
و عظمت که مقاتله کنند با ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت کنند مستحق
اجر حسن شوید و اگر باز تخلف کنند مستوجب عذاب الیم گردید بیان استدلال
آنست که داعی درین آیه باید که مفترض الطاعه باشد بدلیل وعد و وعید بطاعت

او وتخلف ازو و مراد از اولی بأس شدید نزد مفسرین قوم بنی حنیفه است و قوم مسیلمه
کذاب که قتال با ایشان در زمان خلافت ابوبکر واقع شد و با اهل فارس که قتال
با ایشان در زمان خلافت عمر روی داد پس بهر تقدیر خلافت ابوبکر ثابت شد
چه خلافت عمر نیز مستلزم خلافت اوست بنابرآنکه بوصیت ابوبکر بود و میتواند که
مراد از داعی مذکور علی باشد و مراد از قوم مذکور معاویه و اتباعش بنابرآنکه
مجموع ایشان اهل اسلام بودند و مراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون
وجوابش آنست که در اولی بأس شدید نزد مفسرین خلافست فقیل هم هوازن
حنین عن عکرمه و سعید بن جبیر و قیل هم هوازن و ثقیف عن قتاده و قیل هم
ثقیف عن الضحاک و قیل هم بنو حنیفه مع مسیلمه الکذاب عن الزهری و قیل اهل
فارس عن ابن عباس و قیل هم الروم عن الحسن و کعب و قیل هم اهل صفین اصحاب
معاویه و صحیح آنست که مراد جماعتی باشند که پیغمبر در حیات خود بعد از نزول آیه با
ایشان قتال کرده چه پیغمبر صلعم بعد ازین آیه با جماعت بسیار [illegible] شدند
قتال کرده و دعوت مخلفین بآن قتال نموده مانند اهل حنین و طایفه موته و تبوک
و غیر ذلک پس وجهی ندارد حمل آیه بقتالی که بعد از وفات پیغمبر واقع شده پس
متعین آنست که مراد از داعی درین آیه پیغمبر باشد و لااقل وجود این احتمال استدلال
مذکور صحیح نتواند بود دلیل پنجم اگر ابوبکر خلیفه نباشد و بغیر حق تصرف در خلافت
کرده باشد هرآینه ممدوح خدا نتواند بود چه ظالم ممدوح خدای تعالی نشاید و حال آنکه
ممدوح خداست در چند آیه یکی قوله تعالی لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت
الشجرة الآیه دیگر قوله تعالی والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار والذین
اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا عنه چه این هر دو آیه باتفاق در شان جماعتی
نازل شده که ابوبکر داخلست در آن جماعت دیگر وسیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله

یتزکی و ما لاحد عنده من نعمة تجزی و مراد از اتقی ابوبکر است چه اتقی لامحاله اکرم باشد
لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم و اکرم افضل و افضل باتفاق امت یا ابوبکر است
یا علی و مراد درین آیه علی نباشد چه اتقی را صفت کرده که نیست نزد او کسی نعمتی که
جزا داده شود و نزد علی از پیغمبر صلعم نعمت تربیت هست و نزد ابوبکر از پیغمبر نیست
مگر نعمت هدایت و آن نعمتیست که جزا داده نتواند بود بدلیل قوله تعالی قل لا اسئلکم
علیه من اجر پس باید که مراد ابوبکر باشد پس این آیه دلالت بافضلیت ابوبکر
نیز کند و جوابش آنست که مدح و ذم خدای تعالی تابع طاعت و معصیت بنده است
پس رضای خدای تعالی از بنده راجع شود برضای از طاعت و عدم رضا راجع بعدم
رضای از معصیت پس رضای خدای تعالی در آیه اول راجع شود برضای از بیعت که
در تحت شجره مومنان با پیغمبر کردند چنانکه وصف مثوبات آن و در آیه ثانیه راجع
بمهاجرت و نصرت و متابعت باحسان پس رضای مطلق لازم نباشد و اما در سبب
نزول آیه سیوم واحدی از عکرمه از ابن عباس روایت کرده که مردی را نخله بود
که شاخش بدار فقیری ذی عیالی مایل شده بود گاهی میوه از آن نخله بسرای صاحب
عیال می افتاد و آن مرد بخانه صاحب عیال درآمده میوه را از دست کودکی که میوه
برداشته بود میگرفت و گاه بود که انگشت میکرد و از دهن کودک خرما بیرون
می آورد صاحب عیال شکایت آن مرد نزد پیغمبر کرد رسول صاحب نخله را طلبیده گفت
فلان نخله را بمن ده که در عوض نخله در بهشت بتو دهم صاحب نخله گفت این نخله
بهترین نخلهای منست و قبول نکرد و رفت و مردی حاضر بود بحضرت گفت اگر
من نخله این مرد را بستانم و بتو دهم نخله بهشت مرا باشد حضرت فرمود آری پس مرد
رفت و نخله مذکوره را از صاحب نخله بچهل نخله معاوضه نمود و بحضرت داد و حضرت
بصاحب عیال بخشید و این آیه نازل شد و مراد از اشقی درین آیه صاحب نخله است

امراد از اتقی انکه نخله را بحمل نخله خرید ونام او ابو الدحداح بود واز ابن زبیر نقل شده
که این آیه درشان ابو بکر نازل شده بسبب مملکی که خرید وآزاد کرد واولی
اینست که عام باشد چنانکه از ابو جعفر علیه السلام روایت شده واستدلالی کرده اند که
نمیتواند بود مگر ابو بکر جوابش آنست که مراد این که نعمت کسی نزد او نباشد که
جزا داده شود انست که ایتای مال محض قربت باشد نه بقصد جزای نعمتی چه الجمله
اعنی وما لاحد عنده من نعمة تجزی عطفست بجملهٔ یزکی وجملهٔ یزکی حالست از ضمیر
یوتی که مراد اتقی است وحال بحسب معنی صفتست پس فی الحقیقة الاتقی موصوف
بدو صفت که یکی مفید آنست که ایتاء مال بجهت تزکی است نه بجهت ریا وسمعه
ودیگری مفید انکه ایتاء مال نیست بجهة جزا دادن نعمت کسی که نزد او باشد
واما مراد از اتقی افضلست وافضل نیست مگر علی یا ابو بکر جوابش آنست که مراد
اتقی علی الاطلاق ونظر بجمیع امت نیست تا منحصر باشد در علی وابو بکر بلکه مراد
اتقی فی الجمله است چه در هر عملی از اعمال اتقی وغیر اتقی متصور است بنا بر انکه هر که
عملی را بمحض قربت کند اتقی است از کسی که همان عمل را بقصد ریا کند ومراد از اتقی در
آیه آنست که هر عملی بقصد قربت کند وچنین کسی اتقی خواهد بود از هر که هر عملی را
بقصد قربت نکند ولازم نیست که اتقی از جمیع امت باشد واین ظاهر است و
لازم نیست که اتقی از جمیع است بمعنی لا اتقی منه باشد چه اهل تقوی قابل شدت
وضعفست پس تقوی در جمیع اعمال نیز قابل شدت وضعف تواند بود وحال
انکه اگر مراد اتقی علی الاطلاق ونظر بجمیع امت باشد مخصوص خواهد بود بعلی
ابن ابی طالب ع بنا بر انکه ثابت کردیم افضلیت علی علیه السلام را دلیل نهم قوله
علیه السلام اقتدوا باللذین من بعدی ابی بکر وعمر چه اقتدوا صیغهٔ امر است وامر
برای وجوبست یا ندب وبهر تقدیر دلالت کند بر جواز اقتدا در احکام واگر در

دعوی امامت بر ضلال میبودند هر آینه اقتدا با ایشان جایز نبود وجوابش
آنست که خبری که در چنین مسایل استدلال بآن توان کرد باید که متواتر باشد یا
مقبول الطرفین یا مقبول مخالف تا حجت تواند شد وخبر مذکور از اقسام ثلثه
نیست وهمچنین استدلال ایشان بسایر روایات آحاد که مخصوصند بنقل آن
که این جماعت وضع حدیث را بنا بر مصلحتی تجویز کنند وامام فخر در کتاب اربعین
از دلیل مذکور دو جواب از شیعه نقل کرده یکی منع تواتر خبر مذکور دوم
احتمال انکه بر تقدیر صحت خبر واقع در لفظ خبر اول ابا بکر باشد بنصب بتقدیر
حرف ندا از ابی بکر بجر وتغیر نصب بجر از رواة باشد ومراد از اللذین من بعدی
کتاب الله باشد وعترت ومعنی حدیث امر باشد ابو بکر وعمر با قتدای بکتاب الله
وبعترت رسول الله چنانکه در احادیث دیگر وارد شده نه اینکه امر باشد صحابه
باقتدای بابی بکر وعمر وبعد از آن جواب گفته از اول با منظر تق که ازین شیعه بغایت
عجیبست چه هر گاه خبری بیابند که موافق مطلب ایشان باشد دعوی تواتر کنند
چون خبر غدیر وخبر منزلت وهر گاه خبری بشنوند که مؤید مطلب ما باشد گویند خبر
آحادست واز ثانی با منظر تق که اگر راه قدح در اعراب گشاده شود هر آینه اعتماد
بدلایل لفظیه از کتاب وسنت نماند وجواب از اول آنست که قیاس خبر مذکور
بخبر غدیر وخبر منزلت نتوان کرد بنا بر انکه اگر منع تواتر خبرین مذکورین از روی مکابره
وعناد کنند با نقلهای بسیار که در طرق ایشان وارد شده مر خبرین مذکورین را
چه توان کرد بخلاف خبر مذکور که در طرق ایشان بحدی نیست که نسبتی بخبرین
مذکورین توان کرد ودر طرق شیعه خود اصلا منقول نشده وهیچکس حکم بصحت
آن نکرده وخبری که نه متواتر باشد ونه مقبول طرف مخالف استدلال بآن
نتوان کرد وجواب از دوم آنست که اگر قایل بغلط اعراب شویم ممکنست حکم بصحت خبر

بنابر آنکه غلط اعرابی از راوی باشد و الا نسبت صدور آن خبر بمعدن نبوت
نتوان داد بنابر آن که مشتمل بر غلطی خواهد بود که نسبت براوی نتوان داد و
آنچه آنست که الّذین موصولست و ظرف اعنی بعدی صله او و صله موصول
واجبست که ظاهر و معلوم مخاطب باشد چنانکه در علوم عربیه مبیّن شده و
ابوبکر و عمر بعد از پیغمبر چگونه معلوم اصحاب تواند بود و احتمال آنکه شاید پیغمبر
خبر داده باشد ببقای ایشان در نهایت رکاکتست چنانکه بر صاحب ادنی
فطرتی پوشیده نیست دلیل هفتم قوله عم فی مرضه الّذی توفی فیه ائتونی
بکتاب و قرطاس اکتب لکم کتابا لا تختلف فیه اثنان ثم قال یابی اللّه
والمسلمون الا ابا بکر دلیل هشتم ان النبی ص استخلفه فی الصلوة التی هی اساس
الشریعة ولم یعزله دلیل نهم قوله عم الخلافة بعدی ثلثون سنة وکانت
خلافة ابی بکر سنتین وخلافة عمر عشر سنین وخلافة عثمان اثنی عشر سنة
وخلافة علی عم ست سنین و جواب از این ادله ثلثه گذشت و آن اختصاص ایشان
نقل این اخبار آحاد و آنچه ثابت و محققست نزد شیعه بطریق تواتر خلاف
آنست پس استدلال بآن اخبار صحیح نباشد دلیل دهم آنکه مهاجرین و انصار
ابوبکر را خلیفه رسول اللّه خطاب میکردند و حال آنکه موصوفند بصدق فی قوله تعالی
اولئک هم الصادقون و اگر خلافت حق علی میبود هر آینه ابوبکر بر او ظلم کرده
باشد و اصحاب که اعانت ابوبکر و ترک نصرت علی نمودند هر آینه شریک او باشند
و حال آنکه خیر امت هستند بدلیل قوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف و تنهون عن المنکر و جوابش آنست که خطاب بخلیفه رسول اللّه از باب
تسمیه است و متصف بصدق و کذب نتواند شد و بر تقدیری که تواند شد ابوبکر
خود را خلیفه رسول اللّه نام کرده و دیگران بآن نام مخاطب میکردند چنانکه در سایر

بودن

ملقب

خلفای جور با اعتقاد اشتمار تیره بوده صورت کذب لازم نیاید بر اصحاب نبی بر تقدیری
که لازم آید وصف جماعتی بصفتی مستلزم بقای آن صفت نیست و الا ارتداد جمهور
بنی و نیز وصف جماعتی بصدق مستلزم وصف هر یک از آحاد نیست و تواند بود که
در میان مهاجرین جمعی باشند که هرگز اطلاق خلیفه رسول اللّه بر ابی بکر نکرده باشند
مگر بر سبیل تقیه و خوف و از اینجا ظاهر شد جواب خیر امت نیز **فصل دهم از باب سیوم
از مقاله سیوم در اثبات امامت سایر ائمه و انحصار عدد ائمه در اثنی عشر و بیان
حقیقت مذهب شیعه امامیه اثنی عشریه** چون امامت علی بن ابی طالب عم و بطلان
امامت خلفای ثلثه ثابت شد ثابت شد حقیقت مذهب شیعه امت محمد ص
در اول اختلاف مختلف شدند دو فرقه یکی شیعه و دیگری سنی هر که از امت قایل است
بامامت علی عم بلا فصل شیعه است و هر که قایلست بامامت ابوبکر سنی و نیز ثابت
وجوب اعتبار عصمت در امام و پیش از این بیان کردیم در فصل ادله شرعیه که حجت اجماع
بنابر اشتمال امت بر وجود امام معصوم پس هرگاه قول مجموع امت منحصر در دو قول
شود یکی قول شیعه و دیگری قول سنی ثابت شود که قول شیعه حقست بنا بر وجود
معصوم در فرقه شیعه پس هرگاه شیعه اتفاق کنند بر قولی لامحاله اجماعی که حجت
متحقق شود و مخالفت سنی در حجیت آن ضرر نتواند کرد و همچنین در میان فرق
شیعه اتفاق هر فرقه که معلوم باشد دخول معصوم در ایشان اجماع باشد و چون
انعقاد دانستی بدانکه اثبات امامت هر امامی بعد از علی بن ابی طالب عم بدو
طریق ممکنست یکی نص متواتر از امام سابق و دیگری اجماع فرقه که داخل باشد
معصوم در آن فرقه و اجماع فرقه شیعه قاطبة متحقق است بر امامت حسن بن علی
بن ابی طالب عم بعد از علی عم و بر امامت حسین بن علی عم بعد از برادرش حسن
بن علی عم و همچنین متواتر است نزد شیعه نص از علی بامامت حسن و از حسن بامامت

حسین علیهم السلام و متواتر است نزد امامیه نص از پیغمبر بامامت حسین ع بقوله
صلی الله علیه و آله و اشیر الی الحسین ع هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمه تسعة تاسعهم
قائمهم و بعد از حسین ع شیعه مختلفند بعضی قایلند بامامت محمد بن علی مشهور
با بن الحنفیه و او را حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشان را کیسانیه خوانند
و دیگران قایلند بامامت علی بن الحسین زین العابدین ع و بعد از علی بن الحسین
مختلفند بعضی قایلند بامامت زید بن علی بن الحسین و ایشان را زیدیه خوانند و
دیگران بامامت محمد بن علی الباقر ع و از فرق شیعه هر فرقه که قایل باشند
بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمانی ایشان را امامیه خوانند
پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر قایلند بامامت جعفر
بن محمد الصادق ع و بعد از صادق مختلفند بعضی وقف کنند بر جعفر و بعد از او
قایل بامامی نباشند و او را حی و غایب دانند و گویند مهدی موعود است و ایشان را
ناووسیه خوانند و بعضی قایلند بامامت اسمعیل بن جعفر و ایشان را اسمعیلیه
خوانند و بعضی قایلند بامامت موسی بن جعفر الکاظم ع و قایلین بامامت موسی
بعضی وقف کنند بر موسی و از و تجاوز نکنند و بامامت دیگری بعد از او قایل نشوند
و موسی را حی و غایب دانند و مهدی موعود دانند و ایشان را واقفه خوانند و دیگران
قایلند بامامت علی بن موسی ع و بعد از و بامامت محمد بن علی ع و بعد از و بامامت
علی بن محمد ع و بعد از و بامامت الحسن بن العسکری ع و بعد از او بامامت محمد
بن الحسن القایم المهدی ع و او را حی و غایب و مهدی موعود دانند و او ثانی عشر
باشد از ائمه اثنی عشر و ایشان را اثنی عشریه خوانند و چون وجوب عصمت در امام و امتناع
خلو زمان از امام ثابت شد پس مذهب هر فرقه از شیعه که قایل نباشند بعصمت امام
مانند کیسانیه و زیدیه باطل باشد و همچنین باطل باشد مذهب هر که قایل باشند بعصمت

بعضی

لیکن وقف کند بر امامی که معلوم باشد موت او مانند ناووسیه و اسمعیلیه
و فطحیه و واقفه بنا بر انکه موت ائمه مذکوره محقق و ثابت و متواتر پس باقی نماند
غیر اثنی عشریه پس مذهب حق از مذاهب طوایف شیعه مذهب اثنی عشریه
باشد پس اتفاق فرقه اثنی عشریه اجماع و حجت باشد بنا بر انکه امام معصومی که
ممتنعست خلو زمان از وجود او البته داخل باشد درین فرقه در میان فرق پس
مخالفت سایر فرق شیعه با اثنی عشریه قادح حجت اجماع اثنی عشریه نباشد چنانکه
مخالف اهل سنت با شیعه قادح حجت اجماع شیعه نبود و اجماع فرقه اثنی عشریه متحقق
بامامت ائمه اثنی عشر مذکورین بترتیب مذکور پس امامت ائمه اثنی عشر ثابت
و مقطوع باشد و نیز متواتر است نزد امامیه اثنی عشریه نص هر سابقی بامامت
لاحق و نیز متواترات نص پیغمبر بامامت ائمه اثنی عشر باعیانهم و نیز از هر یک
از ائمه متواترات نص بمجموع ائمه بعد از او و نیز از پیغمبر و از هر یک از ائمه
متواترات خبر بوقوع غیبت امام ثانی عشر و کیفیت تواتر و بیان آن بر
نهجست که سابقا دانسته شد و از جمله معجزات باهره پیغمبر و هر یک از ائمه است
تحقق امامت ائمه اثنی عشر باعیانهم و بعدد هم و غیبت ثانی عشر هم چه هر کدام
خبر بوقوع این جمله دادند و بر طبق خبر ایشان بوقوع پیوست و نیز اعیان
ائمه و عدد شان و امامتشان معلوم و ثابت باجماع فرقه امامیه اثنی
عشریه که مشتمل است لامحاله بر قول معصوم و نیز امامت هر یک از ائمه اثنی عشر
ثابتست باجماع و اتفاق کل امت بر عدم وجوب عصمت غیر ایشان و حال انکه
ثابت شد وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی از ازمنه و وجود امام غایب
اعنی صاحب الزمان علیه السلام نیز ثابتست هم متواتر و هم باجماع فرقه محقه
و هم باجماع امت بعدم معصومی غیر او و جماعتی که مشاهده عین آنحضرت در زمان

کودکی کرده اند از ثقات اصحاب پدرش ابو محمد ع بلا شبهه بالغ بحد تواتر و
آنحضرت را در وقت غیبت صغری وکلا جلیل القدر بوده اند ظاهر و معروف
باسمائهم وانسابهم واوطانهم که خبر میدادند از آنحضرت معجزات وکرامات وجواب
مشکلات مانند عثمان بن سعید العمری وابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید العمری و
قاسم بن الحسین بن روح النوبختی وعلی بن محمد السمری وکان کلما قربت وفات
احد منهم عین ع علی من یقوم مقامه بآیات کرامات شاهده بتصدیق ذلک و
چون نوبت وکالت بعلی بن محمد السمری رسید خبر داد که حضرت صاحب الزمان
ویرا خبر داده بموت وی وتعیین روز وفات وفرموده که کسی را وکیل نکند که وقت
غیبت کبری رسید ودرین غیبت امتحان خواهد کرد خدای تعالی مؤمنان را پس وفات
کرد علی بن محمد السمری در همان وقتی که خبر داده بود ودر زمان غیبت کبری نیز
ملاقات کرده اند آنحضرت را جماعتی کثیر از شیعه وی که بدلایل ومعجزات بر ایشان
ثابت شده که آن حضرت است وشیخ طوسی علیه الرحمه وغیر او از علما تصریح کرده اند بعدم
امتناع ملاقات آنحضرت درین زمان بر جماعتی از مؤمنان اگر کتمان امر توانند نمود بین
واستبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نشود مگر از جهل عایتش وقوع چنین عمری در
ازمنه که معتاد شده قصر اعمار از جمله معجزات وخوارق عادات باشد ودر آن چه
استبعاد سیما که حکمت الهی متعلق بآنست وهی ان لا تخلو الارض عن حجت الله
تعالی ومخالفین که قایلند بوجود خضر والیاس علی نبینا وعلیهما السلام که عمر ایشان
اضعاف عمر صاحبست ع قدح در صحت وجود آنحضرت بنا بر طول عمر نتوانند کرد فصل
یازدهم از باب سوم از مقاله سوم در ذکر بعضی از اخبار بطریق اهل سنت که
مشتملست بر ذکر ائمه اثنی عشر فمن ذلک من رواه البخاری فی صحیحه فی الجزء الثانی
باسناده الی جابر بن سمره قال سمعت النبی ص یقول یکون بعدی اثنی عشر امیرا پس

کو:

گفت کلمه که من نشنیدم پدرم گفت آن کلمه این بود کلهم من قریش ونیز بخاری
در صحیح خود روایت کرده از ابن عیینه قال قال صلی الله علیه وآله لا یزال امر
الناس ماضیا ما ولیهم اثنی عشر رجلا ثم تکلم ص بکلمه خفیت علی فسالت ابی ماذا قال
رسول الله ص فقال کلهم من قریش ومسلم نیز در صحیح خود از ابن عیینه همین خبر را
بطریق دیگر روایت کرده ومن ذلک ما رواه مسلم فی صحیحه فی الجزء الرابع قال
عن النبی ص ان هذا الامر لا ینقضی حتی یمضی فیهم اثنی عشر خلیفه فقال ثم تکلم بکلام
خفی علی فقلت ماذا قال فقال کلهم من قریش ونیز مسلم روایت کرده در صحیح
خود بروایت سماک بن حرب برفعه الی النبی ص قال لا یزال امر الاسلام عزیزا
الی اثنی عشر خلیفه ثم قال کلمه لم یفهمها الراوی فسال عنها من سمع الحدیث من
النبی ص فقال له ان النبی ص قال کلهم من قریش ونیز روایت شعبی همین حدیث را
روایت کرده الا انه قال لا یزال هذا الامر عزیزا الی اثنی عشر خلیفه ونیز
بروایت سعد وقاص ودر روایت عامر بن سعد مثل این روایت کرده و
من ذلک فی الجمع بین الصحاح الست قال ان النبی ص قال لا یزال الاسلام
عزیزا الی اثنی عشر خلیفه کلهم من قریش ومن ذلک فی صحیح ابی داود من الجزء الثانی
باسناده الی النبی ص لا یزال الدین ظاهرا حتی تقوم الساعه ویکون علیکم اثنی عشر
خلیفه کلهم من قریش ومن ذلک روایت الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین بهذه الاخبار
من طریق عبد الملک بن عمیر وطریق شعبه وطریق ابن عیینه وطریق عامر بن سعد
وطریق سماک بن حرب وطریق عدی بن حاتم وطریق عامر الشعبی وطریق خضر بن
عبد الرحمن وجمیع هذه الطرق یتضمن عدتهم اثنی عشر خلیفه او اثنی عشر امیرا وکلهم
من قریش ومن کتاب تفسیر القرآن للسدی وهو من قدماء المفسرین عندهم
وثقاتهم قال لا کرهت ساره مکان هاجر اوحی الله الی ابرهیم الخلیل ع فقال انطلق

باسمعیل وانه حتی تزل نبی الهاشمی یعنی مکه فانی باشر ذریته وجاعلهم ثقلا علی من کفر
بی وجاعل منهم نبیا عظیما ومظهره علی الادیان وجاعل من ذریته اثنی عشر عظیما
وجاعل ذریته عدد نجوم السماء وفی کتاب مقتضب الاثر فی امامة الاثنی عشر تصنیف
ابی عبد الله محمد بن عبد الله بن عیاش عن ابی سلیمان راعی رسول الله صلعم قال
سمعت رسول الله صلعم یقول اسری بی الی السماء قال لی الجلیل جل جلاله آمن
الرسول بما انزل الیه من ربه فقلت والمؤمنون قال صدقت یا محمد من خلفت فی
امتک قلت خیرها قال علی بن ابی طالب عم قلت نعم یا رب قال یا محمد انی اطلعت
علی الارض اطلاعة فاخترتک منها فشققت لک اسما من اسمائی فلا اذکر فی موضع
الا ذکرت معی فانا المحمود وانت محمد ثم اطلعت الثانیة فاخترت منها علیا وشققت له
اسما من اسمائی فانا الاعلی وهو علی یا محمد انی خلقتک وخلقت علیا وفاطمة والحسن و
والحسین والائمة من ولده من نور من نوری وعرضت ولایتکم علی اهل السموات و
الارض فمن قبلها کان عندی من المؤمنین ومن جحدها کان عندی من الکافرین
یا محمد لو ان عبدا من عبیدی عبدنی حتی ینقطع او یصیر کالشن البالی ثم اتانی جاحدا
لولایتکم ما غفرت له حتی یقر بولایتکم یا محمد تحب ان تراهم قلت نعم یا رب فقال لی التفت
عن یمین العرش فالتفت فاذا بعلی وفاطمة والحسن والحسین وعلی بن الحسین ومحمد
بن علی وجعفر بن محمد وموسی بن جعفر وعلی بن موسی ومحمد بن علی وعلی بن محمد
والحسن بن علی والمهدی فی ضحضاح من نور قیام یصلون وهو فی وسطهم یعنی
المهدی کانه کوکب دری وقال یا محمد هؤلاء الحجج والثائر من عترتک وعزتی وجلالی
انه الحجة الواجبة لاولیائی والمنتقم من اعدائی ومن ذلک الکتاب ایضا باسناده عن
الاعمش قال حدثنی ابو اسحق عن الحارث وسعید بن بشیر عن علی بن ابی طالب عم
قال قال رسول الله صلعم انا واردکم وانت یا علی الساقی والحسن الرائد والحسین الآمر وعلی بن

یقر

الحسین الفارط ومحمد بن علی الناشر وجعفر بن محمد السائق وموسی بن جعفر محصی
المحبین والمبغضین وقامع المنافقین وعلی بن موسی مزین المؤمنین ومحمد بن علی
منزل اهل الجنة فی درجاتهم وعلی بن محمد خطیب شیعته ومزوجهم الحور العین والحسن
بن علی سراج اهل الجنة یستضیئون به والهادی شفیعهم یوم القیامة حیث لا
یاذن الله الا لمن یشاء ویرضی وباسناده عن سلیم بن قیس الهلالی عن سلمان
المحمدی قال دخلت علی النبی صلعم واذا الحسین علی فخذه وهو یقبل عینیه ویلثم فاه
وقال انت سید بن سید ابو السادة وانت امام بن امام ابو الائمة انت
حجة بن حجة ابو حجج تسعة من صلبک تاسعهم قائمهم وایضا فی کتاب اسمه تاریخ
اهل البیت روایت نصر بن علی الجهضمی متضمن تسمیه الاثنی عشر من آل محمد المشار
الیهم وفی کتاب اخر اسمه تاریخ موالید ووفاة اهل البیت روایت ابن الخشاب
الحنبلی النحوی متضمن تسمیه الاثنی عشر المشار الیهم الی غیر ذلک من کتبهم وتصانیفهم
مما یطول تعداده فصل دوازدهم از باب سیوم از مقاله سیوم در ذکر بعضی
از خصایص ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین بدانکه انچه ثابت بدلیل و
برهان از شرایط امام عصمت است و علم باحکام کتاب و سنت و تدبیر رعایا
وامر سیاست وانچه متعلق باشد بان جمله و افضلیت در امور مذکوره ولیکن ثابت
شده نزد امامیه بطریق اخبار از ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین زاید بر امور
مذکوره خصایصی چند که از علامات وصفات وخواص امامت از جمله علم بجمیع علوم
وجمیع ما یحتاج الیه الناس اگرچه در غیر امور دینیه باشد از هشام بن الحکم که از جمله
اصحاب ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق عم مروی شده که گفت پانصد مسئله از
علم کلام از ابی عبد الله عم در مجلس واحد پرسیدم و در همه آن مسائل بجواب رسیدم
واز کمال حیرت که دست داد گفتم جعلت فداک مرا امام علم بکتاب وسنت وشرایع

و جهت لیکن علم بامثال این علوم همه لازمست و موجود بودن کسانی داری که خدای تعالی ایشان را
حجت کرداند بر خلق و نباشد تردد او چیزی که محتاج باشند خلق باو خبر واز جمله علم بر
جمیع علوم انبیا و علم بجمیع کتب منزله از سما، وبجمیع ما فی القرآن من الاحکام
وغیرها من التفسیر والتاویل است وارد شده که هیچکس از امت عالم بجمیع قرآن
نباشد مگر ائمه و نیز عالم باسم اعظم و وارد شده از ابی جعفر ع که اسم اعظم هفتاد
و سه حرفست که یکحرف از آن باصف سلیمان عطا شده بود و بآن قادر شد بر
اتیان سریر بلقیس و عندنا اثنان و سبعون حرفا و حرف عند الله تعالی استأثر به
فی علم الغیب عنده و از ابی عبد الله ع مروی شده که بعیسی بن مریم دو حرف از ان
داده شد که بآن میکرد هرچه میکرد و موسی چهار حرف و ابرهیم هشت حرف و نوح
پانزده حرف و آدم بیست و پنج حرف و جمع کرد خدای تعالی برای محمد صلعم هفتاد
و دو حرف را و محجوب کرد آنحضرت از حرف واحد را واز جمله عصای موسی است چنانکه
مروی شده از ابی جعفر علیه السلام قال کانت عصا موسی لادم ثم صارت الی
شعیب ثم صارت الی موسی بن عمران وانها لعندنا و موجود که در نهایت خضر
و تازگیست مانند آن که تازه از درخت کنده باشند و هرگاه خواهیم بسخن می‌اید
و آن مهیاست برای صاحب الزمان ع که بآن کند هرچه موسی میکرد واز جمله حجر
موسی است که چشمهای آب از و میتراود و آن نزد صاحب الزمانست ع و نیز دعا
قمیص آدمست و خاتم سلیمان واز جمله سلاح درع رسول الله است صلعم واز ابی عبد الله ع
مروی شده که مثل سلاح رسول ص نزد ما مثل تابوتست نزد بنی اسرائیل از بنی اسرائیل
در خانه که تابوت یافت میشد نبوت از آن خانه داده بود و هر که از ما اهل البیت سلاح
رسول الله ص پیش او باشد امامت از وست واز جمله جفر احمر است و جفر ابیض و جامعه و
مصحف فاطمه ع و صحیفه و مراد از جفر احمر ظرفیست که در وست سلاح رسول الله ص و مراد از

جفر ابیض وعاء ادم فیه علم النبیین والوصیین وعلم العلماء الذین مضوا من بنی
اسرائیل والجامعة صحیفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله ص فیها کل حلال و حرام
وکل شیء یحتاج الیه الناس حتی الارش فی الخدش وقال ع فی مصحف فاطمة ع
مصحفیست که در و نوشته علی ع بخط خود خبرهائی را که جبرئیل یا ملکی دیگر القا میکرد
بفاطمه ع در تعزیه پیغمبر ولیس فیه شیء من الحلال والحرام ولکن فیه علم ما یکون
وفی روایة اخری ان فیه مثل قرانکم هذا ثلث مرات ومراد از صحیفه کتابیست که
در وست باملاء پیغمبر و خط علی ع کل حلال و حرام واز جمله نزول ملائکه است و روح
بر امام زمان در لیلة القدر هر سال و خبر دادن بمجموع اموری که در آن سال واقع شود
واز جمله بودن امامست محدث و مراد از محدث آنست که سخن ملائکه شنود و ایشان را
بذوات ایشان نبیند و در کافی در حدیث ملاقات الیاس با امام جعفر صادق ع
مذکور است که علوم ائمه از تحدیث است و از نجاست که اختلاف در علوم ایشان نیست
واز جمله عرض اعمالست یعنی هر کس از رعیت هرچه کند از نیک و بد هر آینه معروض
شود بخدمت امام و بائمه تفسیر کرده ابو عبد الله ع لفظ مومنون را فی قوله تعالی
اعملوا فسیری الله عملکم و رسوله والمؤمنون واز جمله افزوده شدن علوم ائمه است
در هر شب جمعه واز جمله آنست که هرچه معلوم ملائکه و انبیا و رسل باشد معلوم
ائمه است واز جمله آنکه ائمه متولد شوند کامل العقل والعلم و ختنه کرده و از جمله
انهم یعلمون متی یموتون وانهم لا یموتون الا باختیار منهم الی غیر ذلک مما هو
مذکور فی کتب احادیثنا المرویة عنهم علیهم السلام **باب چهارم از مقاله سیوم**
در معاد بدانکه لفظ معاد در لغت بمعنی رجوع و بازگشتن است و مراد از معاد
در شرع بازگشتن انسانست بحیات بعد از موت بجهت یافتن جزای عملی که پیش
از موت از و صادر شده باشد از نیک و بد و مقصود ازین باب در چند فصل

مبیّن شود فصل اول در ذکر اختلاف ناس در حقیقت روح و در بین که حقیقت
انسان چیست بدانکه علما را اختلافست در امر نفس و روح انسانی و در حقیقت انسان
جمعی از متکلمین و جمهور طبیعیین از حکما بر آنند که نفس عرضیست یا صورتی قایم
بماده بدن که لامحاله معدوم شود باختلال بدن بموت و جمهور متألهین حکما
و محققین از متکلمین بر آنند که نفس جوهریست مجرد غیر جسم و غیر قایم بجسم که
متعلقست ببدن تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملک بمدینه و ربان بسفینه و باختلال
بدن و موت او معدوم نگردد چنانکه اختلال سفینه موجب انعدام ربان نشود و جمهور
متکلمین نفس را عرض و صورت ندانند و تجرد و بقای وی نیز قایل نباشند بلکه
جسمی دانند لطیف که ساریست در بدن سریان النار فی الفحم والماء فی الورد
و بطریان موت متلاشی و مضمحل گردد و حیات را عرضی دانند قایم ببدن که باختلال
بدن زایل گردد و موت عبارت از آن باشد و نزد قایلین بتجرد نفس حیات
بالذات نفس راست و تا علاقه نفس با بدن باقی بود از نفس فایض شود بتو
بیدن و قایم باشد ببدن و حیات بدن بآن باشد و بعد از قطع علاقه
فیضان قوت مذکور ممکن نشود و موجب موت بدن گردد و نفس بعد از قطع
علاقه همان بحیوة ذاتی خود حی و باقی باشد و نصوص حدیث و قرآن بسیار
که دالست بتجرد نفس و بقای وی بعد از موت بدن و یکفی فی ذلک قوله تعالی
ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل هم احیاء یرزقون فرحین بما
اتاهم الله من فضله و امام الحرمین از علمای اهل سنت بر آنست که روح جسمیست
لطیف غیر محسوس مخالط با اجسام محسوسه و عادت الله جاری شده که
تا مخالطت باقی باشد جسم محسوس که بدنست حی باشد و چون مخالطت زایل
شود حیوة بدن زایل گردد و تجویز کرده که آن جسم لطیف که روح نزد وی عبارت

ازوست بعد از زوال مخالطت حی باشد بحیوة عرضی که قایم باشد باو و ظاهر
بعضی از روایات مؤید اوست سیما آنچه در طرق ایشان مروی شده که ان ارواح
المؤمنین فی حواصل الطیور خضر و فی قنادیل من نور تعلقه تحت العرش و در
طرق ما مروی شده که در مجلس امام جعفر صادق ع مذکور شد که عامه از پیغمبر
چنین روایت میکنند آنحضرت فرمود که روح مؤمن اعظم از آنست که در حوصله
طیر گنجد و این اشاره بتجرد روحست و فرموده که ارواح مؤمنین بر هیأتی اند مثل
هیأت ابدان خود در بهشتی که اگر کسی روحی را از ارواح مشاهده کند هذا هو بعینه
شک نکند که آن روح بآن هیأت که هست از هر مؤمنی که باشد بعینه ان هو
لی نقاوتی و فرموده که ارواح مؤمنین بعد از مفارقت از ابدان در نعیم اکل و شرب
و سایر لذات باشند و روایات باین معنی بسیار وارد شده و ظاهر بعض از آنها
ببدن مثالیست که حکمای اشراقیین و بعضی از علمای متکلمین بر آنند و در توهم
که تمثیل بقای ارواح باشد بعد از مفارقت از ابدان بذوات خود اکل و
شرب و امثال آن تمثیل لذات روحانیه باشد و بیان بدن مثالی و وجود
عالم مثال و تحقیق آن در فصل علیحده بیاید ان شاء الله العزیز و چون اختلاف
در حقیقت روح دانستی بدانکه خلافست درین که انسان بحسب حقیقت و مکلف
بتکالیف شرعیه و مخاطب بخطاب الهی چیست جمهور قایلین بعرضیت و مادیت
روح بر آنند که انسان نیست مگر این شخص مرئی و امر و نهی و تکالیف متوجه نیست
مگر بسوی همین هیکل محسوس و حی بالذات و عالم و عاقل و متصف بجمیع صفات
نفسانیه نیست مگر همین شخص مبصر چنانکه قایم و قاعد و آکل و شارب و متصف
بجمیع صفات جسمیه و افعال بدنیه نیست مگر عین همین حقیقت مبصره و حقیقت بدن
محسوس نزد جمهور متکلمین این مذهب نیست مگر جسم کثیف مؤلف از جواهر فرد

مبالغه بتالیفی مخصوص وحقیقت روح جسمی لطیف مؤلف از جواهر فرده مشابک
با جسم کثیف مذکور وحقیقت انسان مرکب ازین هر دو جسم لطیف وکثیف و
صفات نفسانیه راجعست بجسم لطیف که روح عبارت ازوست وصفات بدنیه
راجع بجسم کثیف که بدن عبارت ازوست وظهور وتحقق هر دو گونه صفات
مشروطست بمخالطه ومشابکه هر دو جسم باهم وبعد از افتراق هیچیک ازین جسمین
مظهر صفات خود نتواند شد ونزد طبیعیین اغذهب حقیقت بدن جسمیست
مرکب از عناصر ممتزجه بمزاجی خاص وحقیقت روح ونفس نزد بعضی ازیشان
عین مزاج مخصوصست ونزد دیگران عین صورت نوعیه قایمه بماده بدن که تابع است
در فیضان مر آن مزاج مخصوص را ونزد هر دو طایفه اعنی متکلمین وطبیعیین از
انسان بعد از موت باقی نماند جزئی که متصف بصفات انسان باشد خواه
صفات نفسانیه وخواه صفات بدنیه ونزد اکثر متفلسفین از جمله قایلین بتجرد نفس
ناطقه حقیقت انسان نیست مگر نفس مجرده وبدن آلتست مر او را در تحصیل کمالات
وخارجست از حقیقت انسان ونزد محصلین از حکما ومحققین از صوفیه ومتکلمین
حقیقت انسان مرکبست از نفس مجرده وبدن وهیچیک از نفس وبدن علی حده مصداق
حقیقت انسان نتواند بود وما چون پیش ازین اثبات کردیم تجرد نفس ناطقه را
پس باطل شد مذهب طبیعیین وجمهور متکلمین وچون بیان کردیم که نفس
ناطقه در مبدا فیضان که متصفست بعقل هیولانی نیست مگر امری بالقوه وفعلیت
حاصل نتواند شد مر او را مگر آن کمالات علمی وعملیه حاصله بوساطت بدن
پس باطل شد مذهب متفلسفین نیز وباقی ماند مذهب محققین پس حقیقت انسان
متقوم نتواند شد مگر از دو جهت که یکی انسانست بالقوه وبدیگری انسانست
بالفعل وتقوم حقیقت انسان از نفس وبدن بغایت شبیه است بتقوم حقیقت

جسم

جسم از ماده وصورت لیکن انسان بر دو معنی اطلاق کرده شود یکی انسان
محسوس ودیگری انسان معقول در انسان محسوس بدن بجای ماده است
ونفس بجای صورت در انسان معقول نفس بجای ماده است وجهت کمالات
مکتسبه بوساطت بدن بجای صورت وهر فرد از افراد انسان انسانست بحسب
معنی اول اعنی محسوس اما انسان بمعنی دوم اعنی انسان معقول نیست مگر بعضی
از افراد انسان که انسان کامل عبارتست از آن **فصل دوم از باب چهارم
از مقاله سیوم در ذکر عالم مثال** بدانکه جماعتی از حکمای اسلام سیما شیخ
شهاب الدین سهروردی مشهور بشیخ اشراق که تدوین حکمت اشراقیین در زمان
اسلام او کرده مدعی آنست که ملوک وحکمای عجم در زمان سابق مثل کیخسرو
ونظرای وی ارباب حکمت اشراق بوده اند وحکمای یونان نیز هر که سابق
بر زمان ارسطو بوده بر طریقه حکمت اشراقیین بوده وارسطو مخالفت کرده
با ایشان وتدوین حکمتی که بحکمت مشائین نموده وفرق میان حکمت اشراقیین
ومشائین بچند وجهست وعمده علی ما هو المشهور آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه
ریاضت ومجاهده ومکاشفه را عمده داشته اند والتفاتی بنظر وبحث نکنند بلکه
گاه باشد که منافی دانند بخلاف مشائین که در تحصیل حکمت نظر وقیاس منطقی را
عمده دانند وهر چه نه بر طبق برهان وقیاس بود التفات بآن نکنند ونسبت
اشراقیین ومشائین در زمان سالف چون نسبت صوفیه ومتکلمین است در زمان
اسلام وتحقیق این فرق در مقدمه کتاب مذکور شد وبالجمله حکمای اشراقیین
وصوفیه ادعا کنند مطالب کثیره در حکمت ومعرفت که مشائین ومتکلمین منکر
آنند ومودای نظر وبرهان مخالف مقتضای آن واز جمله قول بعالم مثالست
اشراقیین وصوفیه متفقند که مابین عالم عقلی که عالم مجردات محضه وعالم حسی که

مشهور است

عالم مادیات محضه است عالمیست که موجودات ان عالم مقدار و شکل دارند لکن
ماده ندارند پس مجردات محضه مجردند از ماده و مقدار هر دو و مادیات محضه متلبس اند
بماده و مقدار هر دو و این عالم مجردات از ماده متلبست بمقدار مانند صور خیالیه
لکن صور خیالیه متحققند در ذهن نه در خارج و عالم مجردات متحققست در خارج و این عالم
متوسطست بین العالمین چه از جهة تجرد از ماده مناسبت با عالم مجردات دارد و از جهت
تلبس بمقدار و شکل مشابهت با عالم مادیات و هر موجودی از موجودات هر دو عالم
مثالیست درین عالم متوسط قایم بذات خود حتی الحرکات والسکنات والاوضاع
والهیات والطعوم والروایح وغیر ذلک من الاعراض و وجود موجود مجرد درین
عالم بر سبیل تنزلست که قبول تلبس مقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در وی بر سبیل
ترقی که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال و خیال
منفصل و عالم برزخ نیز گویند و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود درین عالم
مادی و بحواس ظاهره ادراک ان توانکرد و اما اجسام صقیله و شفافه این عالم مادی
مانند اینه و آب و هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین خیال انسان نیز
مظهر آن شود و صورت آینه و صور خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند که
در مظهر آینه و خیال برای ما ظاهر شوند و کذلک الصور التی یراها الانسان فی المنام
و ملائکه و جن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند که بمظهریت هوا یا آب برای
جماعتی ظاهر شوند و از حکمای اقدمین نقل کرده که ان فی الوجود عالما مقداریا غیر
العالم الحسی لا تتناهی عجائبه ولا تحصی مدنه ومن جملة تلک المدن جابلقا وجابرصا و
هما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف باب لا تحصی فیهما من الخلایق واثبات
معاد جسمانی باین کنند و بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم
مثال دانند و تجسم اعراض و تجسد اعمال درین عالم صورت توانند بست و جمعی از قایلین

بجز جسمانی و روح انسانی را در مدت بعد از موت و قبل از بعث که آنرا برزخ گویند
واقع درین عالم مثال دانند و احادیثی که اشاره بآن شده مؤید این توانند بود
و تفصیل و تحقیق این مذاهب خواهد آمد ان شاء الله العزیز و این عالم اعنی عالم مثال
غیر مثل افلاطونیست که قایلست افلاطون بآن چه مثل افلاطونیه عبارتست از
صور علمیه کلیه مجرده از ماده و جمیع غواشی مادیه قایم بذات خود نه بذات عالم
و نه بموضوعی دیگر و نزد افلاطون علم واجب تعالی بماسوی بآن صورتست و آنهمه
ثابتست در علم واجب غیر از علم حضوری و حصولی و موجودات عالم مثال صور جزئیه اند
که مجرد و ندارد ماده نه از غواشی مادیه بلی عالم مثل افلاطونی شبیه است بعالم مثال از جهة
که این صور خیالیه قایم بذاتست و آن صور عقلیه قایم بذات و بالجمله قول بعالم مثال
مخصوص اشراقیین و متصوفینست و در اثبات این دعوی مستند بمکاشفه اند
و پوشیده نیست که غایت کشف بر تقدیر صحت مشاهده این صورتست اما حکم باین که
صور مذکوره قایمند بذوات خود نه بمدرکی از مدارک علویه سماویه و موجودند در
خارج جمیع مدارک صادر نتواند شد مگر از وهم و حال آنکه برهان قایمست بر بودن
نفوس افلاک عالم بجزئیات و بر ارتسام صور جزئیات در نفوس منطبعه
افلاک پس کشف صحیح زیاده برین حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرده بسبب صفات
متصل شود بنفس فلکی اتصالی روحانی و مشاهده کند بعضی از صور مرتسمه در آن
نفس فلکی را و چون نفس مکاشف آن صور را از ذات خود خارج بیند گمان کند که
موجودند بوجود خارجی و بالجمله با وجود این احتمال چگونه تصدیق دعوی مذکوره
توان کرد و گاه باشد که استدلال کنند بان ما نشاهد من تلک الصور فی الخیال مثلا
لیست عدما صرفا ولا من عالم المادیات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لکونها ذات
مقدار ولا مرتسمة فی الاجزاء الدماغیة لامتناع ارتسام الکبیر فی الصغیر فی تخیل صورة الجبل

مثلا فحینئذ یکون موجودات خارجیه قایمة بذواتها وهو المطلوب وفسادش
ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورت کبیر در صغیر احتمال مذکور یعنی
ارتسام در نفوس فلکیه را چه مانع تواند شد ونعم ما قال شارح المقاصد ولما
کانت الدعوی عالیة والشبهة واهیة لم یلتفت الیها المحققون من الحکماء والمتکلمین
ونزد حکماء مشائین مبرهن است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست بلکه برهان بر امتناعش
هست چه ثابت شده که هر چه قابل قسمت باشد محتاجست بوجود ماده پس وجود صورت
مقداریه بلا ماده محال باشد ومنعی که قایلین بعد مکانی کنند لزوم قبول قسمت بعد مکانی مر
انفکاکی را بنابر اختلاف نوعی مابین بعد جسمی وبعد مکانی اینجا عاید نمی قایلین عالم مثال
نتوانند کرد چه تجویز اختلاف نوعی مابین تشخص مادی وصورت مثالی وی صورت نبندد
وحال آنکه تحقیق آنست که مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت اعم از وهمی وانفکاکی
پس قایلین بعد مکانی را نیز منع مذکور نافع نتواند شد فصل سیوم از باب چهارم از
مقاله سیوم در ذکر مسئله چند که موقوفست بر آن مسایل بحث از حقیقت معاد مسئله
اولی اعاده معدوم علما را خلافست در جواز اعاده معدوم بعینه اکثر متکلمین بر جوازند
وجمهور حکما وکثیری از متکلمین بر امتناع مثبتند مجوزین دو وجهت یکی عدم دلیل
امتناع بنابر آنکه دلایل مانعین را مزیف داشتند وهر چه دلیل بر امتناعش نبود جایز باشد
علی ما قاله الحکماء کل ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعة الامکان ما لم یذرک عنه قائم
البرهان دوم مماثلة مبتدا و معاد بنابر آنکه سخن در اعاده معدومست بعینه پس جواز ابتدا
مستلزم جواز معاد باشد لاستحالة کون الشیء ممکنا فی وقت ممتنعا فی وقت آخر جوابش
آنست که چون سخن در اعاده معدومست بعینه پس مبتدا ومعاد متحد باشند نه متماثل
وچون متحد باشند تخلل عدم ممتنع باشد بالبدیهه چنانکه بیاید وحجت مانعین چند
وجهت اول آنکه اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه لازم آید تخلل عدم میان شیء ونفس

شیء واین محالست دویم اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه جایز باشد ابتدا
وجود مثل وی در ماهیت وجمیع مشخصات لان حکم الامثال واحد سیما مثالی که
مماثلت آن در ماهیت وتشخص هر دو باشد والتالی باطل والا لزم اللاتمیز بالهویة
سیوم اگر جایز شود عودش هر آینه جواز عود واقع وموجود شود بحسب خارج
والا امتناعش واقع وموجود بودی بحسب خارج واگر جواز عود معدوم موجود شود
بحسب خارج هر آینه قایم شود بمعدوم بحسب خارج بنابر آنکه جواز معنی است قایم
بغیر پس نشاید که قایم بذات خود یا بغیر موصوف خود باشد پس باید که قایم باشد
بموصوف خود وموصوفش نیست مگر معدوم پس لازم آید وجود معدوم در خارج
چهارم اگر چه زمان معین از جمله تشخصات نیست لیکن زمان ما از جمله تشخصاتست پس
اگر معدوم معاد شود با جمیع تشخصات هر آینه معاد شود جزء ما از زمان وجود ابتدای
وی وچون جزء ما از زمان ابتدا معاد شود لازم آید که من حیث هو مبتدا معاد
باشد واین اجتماع متقابلین است وحق آنست که اعاده معدوم بعینه امتناعش
ضروریست قال الامام فی المباحث المشرقیة ونعم ما قال الشیخ من ان کل من رجع الی
فطرته السلیمة ورفض عن نفسه المیل والعصبیة شهد عقله الصریح بان اعاده المعدوم
ممتنع مسئله دویم جمهور متکلمین قایلند بوجود عالمی مماثل این عالم موجود لان حکم الامثال
واحد وحکما ممتنع دانند وجود عالمی دیگر را که مباین باشد بالوضع با این عالم والا
لکان کرة مثله فتحقق فرجة بینهما فیلزم الخلاء وهو محال وبترتیب فرض مماثلت
لازم آید که عناصر آن عالم نیز مثلا طلب کند بالطبع مکان عناصر این عالم را ودر مکان
آن عالم بالقسر باشد دائما وحال آنکه قسر دائمی نتواند بود ونیز لازم آید که ارض
آن عالم که واقعست در مرکز آن عالم بالقسر مقتضی باشد بالطبع حرکت بسوی مرکز این
عالم را وهر حرکت بالطبع بسوی مرکز حرکة از فوق است لا محاله پس لازم آید که مرکز آن عالم

فوق باشد نظر بمرکز این عالم و لازم آید که فوق این عالم فوق نباشد چه فوق
غایت بعد است از تحت بحیثیتی که ابعد از و ممکن نباشد و مرکز آن عالم بلکه هر
نقطه از نقاط مفروضه در آن عالم ابعد خواهد بود از فوق این عالم چه هر گاه فرض
کنی خطی مستقیم که واصل شود ما بین مرکز این عالم و نقطه مفروضه در آن عالم آن خط
لا محاله بعد از تجاوز از فوق بان نقطه خواهد رسید و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان
آنچه شارح جدید تجرید تجویز کرده که ارضین مثلا با وجود مماثلت هر کدام طالب مرکز
عالم خود باشند و حکم مماثلت همین باشد که هر کدام در عالم خود طالب مرکز باشند و
وجه بطلانش آنست که چون ظاهر شد بودن احد المرکزین فوق نظر بمرکز دیگر
لازم آید که احد المتماثلین بالطبع طالب فوق باشند و مماثل دیگر طالب تحت
و هذا محال بالبدیهه و نیز طلب حیز مستند بصورت نوعیه است که اختلاف نوعی
اجسام راجع باوست و هرگاه ارضین متماثلین باشند صورت نوعیه هر دو متحد خواهند
بود و از صورت نوعیه واحده طلب حیزین مختلفین بالموضع محالست چنانکه از جسم
واحد شخص بلا تفاوت ولی و مجرد اشتراک در مفهوم مرکز عالم هر گاه ما صدق متباینین
باشند بجنب وضع مصحح وحدة نوعی شواند شد و نیز ظاهر شود بطلان آنچه در دفع
لزوم فرجه و خلا گفته اند که میتواند بود که کره دیگر مشتمل باشد بر هر دو کره و این دو
کره مفروز باشند اما آن کره اعظم بحیثیتی که فرجه و خلا لازم نیاید و وجه بطلانش آنست که
لازم آید که اجزا از کره اعظم واقع باشد ما بین الکرتین نه واقع در جهت فوق باشد و
نه واقع در جهت تحت حال آنکه جسمست لا محاله و نیز لازم آید که فوق هر عالمی فوق نباشد
بنا بر آنکه ابعد از و متحققست و همچنین کره اعظم لازم آید که نه در فوق واقع باشد و نه
در تحت و تحقیق آنست که تجویز وجود عالمی دیگر که مباین باشد بالوضع با این عالم با
التزام قواعد عقلیه حکمیه ممکن نیست و متکلمین را که ملتزم قواعد مذکوره نیستند رسد که

تجویز کنند و التزام لوازم مذکوره نمایند و در دین لازم نیست قایل بتجویز مذکور
بودن و آنچه در بعضی احادیث واقع شده که خدای تعالی قبهای بسیار خلق کرده اعظم
ازین قبه و هذه هی قبة انبیاء آدم مشعر بآن نیست که آن قبها متباین بالوضع
باشند میتواند بود که بعضی محیط باشد بر بعضی بلکه دور نیست که قبه انبیا اشاره
باشد بما تحت فلک قمر مسئله سیوم هل العالم بجمیع اجزائه قابل لطریان العدم
ام لا میان علما درین مسئله خلافیست عظیم جمهور حکما قایلند بامتناع طریان
عدم نزد ایشان بر بسیاری از اجزای عالم مثل عقول مجرده و نفوس ناطقه و اجسام
فلکیه و ماده عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی نزد این منافی امکان نیست چه آنچه
از لوازم امکانست جواز اصل عدمست و در جواز اصل عدم نزاعی نیست بلکه نزاع
در جواز طریان عدمست و جمهور اهل اسلام متفقند بر جواز ذاتی طریان عدم بر جمیع
اجزای عالم لیکن در وقوعش خلافست بعضی قایلند بعدم انعدام عرش قال
الامام فی الاربعین و اعلم ان کثیرا من العلماء الشریعه و علماء التفسیر قالوا
ان فی وقت قیام القیمه تخرق الافلاک و تنهدم الکواکب لا ان العرش لا
تخرق و تخصیص بلفظ کثیر بنا بر قول بعدم تخرق عرشست نه بر قول تخرق افلا
و تهدم کواکب لان الکل متفقون علی ذلک و نیز بسیاری از علمای اسلام
قایلند بتجرد نفس ناطقه و بعدم قبول وی مر طریان فنا را و بالجمله قول بطریان عدم
بر جمیع اجزای عالم اجماعی اهل اسلام نیست لیکن اکثر اهل اسلام بر آنند بنا بر
ظواهر آیات داله بر اماته احیا و طی السموات عند قیام الساعه لیکن خلافست که
اعدام واقع بمعنی افنای جواهر و ذواتست یا بمعنی تفریق اجزا و ازاله اعراض هر که
قایلست بامتناع اعاده معدوم از اهل اسلام قایلست بامتناع اعدام ذوات و
جواهر بالاسر و لا امتنع القول بالمعاد چه غرض از معاد ایصال ثواب بمطیع و

عقاب بعاصی و با اعدام ذات و امتناع اعادهٔ معدوم هر آینه معاد شخص دیگر
خواهد بود غیر از مطیع و عاصی پس ایصال ثواب و عقاب ممکن نتواند شد بلکه
مراد از عدم و هلاک و فنای واقع عند القیمه تفرق اجزاست و خروج اشیا از
انتفاع بسبب زوال تالیف و وقوع تفریق قالوا ان الله تعالی یفرق الاجزاء
و یزیل التالیف عنها ولکنه لا یعدمها فاذا اعاد التالیف الیها وخلق الحیوة فیها
مرة اخری کان هذا الشخص هو عین الشخص الذی کان موجودا قبل ذلک فیصح ایصال
الثواب الی المطیع والعقاب الی العاصی و یزول الاشکال و امام فخر برین مذهب
اعتراض کرده که برین تقدیر با قول بامتناع اعادهٔ معدوم معاد متصور نتواند
شد قال فی الاربعین و تقریره ان المشار الیه لکل واحد بقوله انا لیس مجرد تلک الاجزاء
و ذلک لانا اذا قدرنا ان هذه الاجزاء تفرقت و صارت ترابا من غیر حیوة و لا امزاج و لا
ترکیب و لا تالیف فان کل احد یعلم ان ذلک القدر من التراب الصرف لیست عبارة
عن زید بل الانسان المعبر بانا انما یکون موجودا اذا ترکبت تلک الاجزاء و تالفت
علی وجه مخصوص ثم قام بها حیوة و علم و قدرة و عقل و فهم فثبت ان التشخص المعین
لیس عبارة عن مجرد تلک الاجزاء و الذوات بل هو عبارة عن تلک الاجزاء الموصوفة
بالصفات المخصوصة و اذا کانت کذلک تلک الصفات احد اجزاء ماهیة ذلک
الشخص من حیث انه ذلک الشخص و عند تفرق الاجزاء یبطل تلک الصفات و
تفنی فان امتنعت الاعادة علی المعدوم امتنعت علی تلک الصفات بعینها فیکون العائد
صفات اخری لا تلک الصفات التی باعتبارها کان ذلک الشخص ذلک الشخص و علی
هذا التقدیر لم یکن العائد ثانیا هو الذی کان موجودا اولا فلم یکن الزید الثانی عین
الزید الاول فثبت بما ذکرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الی ما ذکروه و
ان منعنا اعادة المعدوم کان الاشکال المذکور باقیا سواء قلنا انه تعالی یفنی الذوات

او قلنا

او قلنا انه تعالی لا یفنیها و مستند قایلین باعدام بالاسر چند وجه است اول
قوله تعالی کل شیء هالک الا وجهه و قوله تعالی کل من علیها فان و نتواند بود که مراد از
هلاک و فنا تفرق اجزا و خروج از انتفاع باشد بنابر آنکه کل شیء عامست و متناول
مؤلف و اجزا و بعد از تفرق اگرچه بر مؤلف صادقست که خارج از انتفاع
لیکن بر اجزای متفرق صادق نیست چه انتفاع اجزا که صلاحیت تالیف و استدلال
از و بر صانعست باقیست پس کل شیء هالک صادق نباشد بالمعنی المذکور دوم حیثیت
که هلاک بمعنی عدم و فنا باشد کما فی قوله تعالی ان امرؤ هلک ای فنی دوم قوله تعالی
و هو الذی یبدأ الخلق ثم یعیده و شک نیست که خدای تعالی مبدی جمیع اشیاست
که خلق عبارت از وست پس باید که معید جمیع اشیا نیز باشد بنابر عود ضمیر سوی
خلق و اعاده متصور نیست مگر بعد از اعدام پس واجب باشد اعدام جمیع اشیا
سوم قوله تعالی و هو الاول و الاخر معنی اول آنست که خدای تعالی در ازل بود
و هیچ شیء با او نبود علی ما روی کان الله و لم یکن معه شیء پس معنی آخر این
باشد که خدای تعالی در ابد موجود باشد و هیچ شیء با او موجود نباشد و این معنی بعد
از قیامت واقع نیست بالاتفاق پس باید که عند القیامت واقع باشد و هو المطلوب
و جواب گفته اند از وجه اول بان المراد من کون کل شیء هالکا او فانیا انه هالک
و معدوم فی حد ذاته لکونه ممکنا و الممکن لیس له الوجود الا من العلة فاما اذا نظر
الیه من حیث ذاته مع قطع النظر عن العلة فلیس له الا العدم و الهلاک فکل
ممکن اذا نظر الی ذاته و لو فی وقت کونه موجودا فهو هالک و معدوم فی ذاته
و امام فخر رازی گفته که لفظ هالک و فانی اسم فاعلست و اسم فاعل مجاز در
استقبال پس تقدیری که هلاک و فنا بمعنی تفرق اجزا نیز باشد و حمل تاویلی
بنابر عدم وقوع تفرق اجزا در زمان حال پس لابد است از حمل لفظین بر معنی مجازی

باعتبار وقوع در زمان مستقبل پس هرگاه ناچار باشد تاویل کردن فنا ویلیه بکونه
ایلا و راجعا الی الهلاک والفناء فی الاستقبال کما ذکرتم پس ولی من تاویله بکونه
قابلا للعدم والفناء مع کونه حقیقة فی الحال و از وجه دویم بانکه لا نسلم که مراد از بدأه
خلق ایجاد و اخراج از کتم عدم باشد بلکه مراد جمع کردن اجزا است و تالیف کردن
علی ما یشعر به قوله تعالی و بدأ خلق الانسان من طین و از وجه سیوم بانکه مراد از
اول و آخر فاعل و غایتست چنانکه مذهب محققین است که غایت در افعال الهی ذات
واجب الوجود است و فاعل و غایت در افعال واجب الوجود متحدند بالذات و
متغایرند بالاعتبار و این اگرچه تاویلست لیکن ناچار است از تاویلی بر هر تقدیر
چه اگر مراد از اول و آخر بحسب زمان باشد چنانکه مقصود شماست متبادر اخری است که
بعد از و موجود نشوند و آن مراد نتواند بود بنا بر اتفاق امت بر ابدیت جنت و
نار **فصل چهارم از باب چهارم از مقاله سیوم در بیان حقیقت لذت و الم
و تقسیمها الی الجسمانی والروحانی و حقیقت ثواب و عقاب** بدانکه ادراک
لذت و الم از قبیل وجدانیاتست که نوعی از علوم ضروریه است و شک نیست که
هر دو از جمله کیفیات نفسانیه اند و مراد از کیفیات نفسانیه عرضیست از مقوله کیف که
مخصوص باشد با جانداران ذوات النفس اعنی الحیوانات من الانواع الجسمانیه مثل
علم و قدرت و ارادت و مانند آنها و تقیید اختصاص بحیوانات بقید من الانواع الجسمانیه
بنابر آنست که منافی ثبوت لذت برای مجردات محضه نباشد کما یاتی با انکه تصور
لذت و الم ضروریست علما تعریفشان بر سبیل تفسیر بلفظ و تعیین مفهوم مسمی بوجه اخص
کرده اند که اللذة ادراک الملائم من حیث هو ملائم والالم ادراک المنافی من حیث
هو مناف و مراد از ملائم امریست لایق بشیء و لا محاله کمال شیء باشد کالتکیف
بالحلاوة للذائقة و مراد از منافی امریست مضاد شیء و لا محاله نقص شیء باشد و قید

وجه

بحیثیه

بحیثیه انما هو لان الشیء قد یکون ملایما من وجه دون وجه فادراکه لا من جهة ملایمته
لا یکون لذة کما لصفراوی لا یلتذ بالحلو و مراد از ادراک فی قولنا ادراک الملایم و
ادراک المنافی وصولست بذات ملایم و وجود خارجی وی و وصول بذات منافی و
وجود خارجی وی نه مجرد تصور و حصول صورت ملایم یا منافی در ذهن فان تخیل
اللذة غیر اللذة و لذا قال الشیخ فی الاشارات ان اللذة ادراک و نیل لوصول ما هو
عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک والالم ادراک و نیل لوصول ما هو
عند المدرک آفة و شر من حیث هو کذلک فذکر مع الادراک النیل لان ادراک
الشیء قد یکون بحصول صورة مساویة له فی الذهن و نیل الشیء لا یکون الا بحصول
ذاته و ذکر الوصول لان اللذة لیست هی ادراک اللذیذ فقط بل هی ادراک حصول
اللذیذ و وصوله الیه و فرق میان کمال و خیر آنست که حصول امر لایق بشیء برای
شیء از جهة که موجب خروج شیء است از قوه بفعل کمالست و از جهة که مناسب و پسندیده
و مختار اوست خیر و همچنین است فرق میان آفت و شر چه مضاد و منافی شیء از جهة
که موجب نقص شیء است و ردوی از فعلیت بقوه آفتست و از جهة که غیر مناسب
و غیر مختار و ناپسندیده است شر و شک نیست که معتبر کمالیت و خیریت نظر
باعتقاد مدرک است لا فی نفس الامر لانه قد یعتقد الکمالیة والخیریة فی شیء فیلتذ به و ان
لم یکن کمالیته و خیریته فیه فی نفس الامر و قد یکون فی شیء خیریة و کمالیة فی نفس
الامر و لا یعتقد المدرک کونهما فیه فلا یلتذ به و لهذا قد یلتذ زید مثلا من شیء
معین و لا یلتذ منه عمرو بل قد یتألم منه و قال الامام انا نجد من انفسنا حالة
نسمیها باللذة و نعرف ان هناک ادراکا للملایم لکن لم یثبت لنا ان اللذة
نفس ادراک الملایم ام غیره و بتقدیر المغایرة هل هی معلولة له ام لا و بتقدیر
المعلولیة هل یمکن حصولها بطریق آخر ام لا والاقرب ان الالم لیس هو نفس

ادراک المنافی ولا هو کاف فی حصوله لان التجارب الطبیة قد شهدت بان سوء المزاج
الرطب غیر مؤلم مع ان هناک ادراک غیر طبیعی وزعم محمد زکریا و مصرح در کلام جالینوس
آنست که لذت عبارت از خروج از حالت غیر طبیعی است بحالت طبیعی و هو معنی الخلاص
عن الالم وذلک کالاکل للجوع والجماع لدغدغة المنی او غیره وقد ابطله الشیخ وغیره
بانه قد یحصل اللذة من غیر سابقة الم وحالة غیر طبیعیة کما فی مصادفة مال و مطالعة
جمال من غیر طلب و شوق لا علی التفصیل ولا علی الاجمال وکذا فی ادراک الذائقة الحلاوة
اول مرة وقد یحصل ذلک التبدل من غیر لذة کما فی حصول الصحة علی التدریج فی ورود
المستلذات علی من له غایة الشوق الی ذلک وقد عرض له شاغل عن الشعور بذلک
قالوا وسبب الاشتباه اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات فان الالم واللذة لا یتمان الا
بالادراک والادراک الحسی خصوصا اللمسی لا یحصل الا بالانفعال عن الضد وبالجملة
فلما لم یحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغیر الطبیعیة ظنوا انها نفسه و چون لذة و الم
نفس ادراک مخصوص است و ادراک منقسم با دراک حسی و ادراک عقلی است پس لذت نیز
منقسم است بلذت حسیه ولذت عقلیه والم نیز منقسم بالم حسی والم عقلی اما لذت حسیه
کتکیف الذائقة بالحلاوة وتکیف القوة الغضبیة بصور الغلبة الحاصلة وتکیف القوة
الشهویة بصور ما تشتهیه و تناله وتکیف الخیال بالصور المستحسنة وتکیف القوة الوهمیة
بتصور المعنی الذی یستحسنه بنا بر آنکه صورتهای مذکوره کمالات و خیرات برای
قوتهای مذکوره واما الم حسی چون تکیف قوای مذکوره بصور اضداد صور مذکوره بنا
بر آنکه نقصت و آفت برای قوای مذکوره واما لذت عقلیه چون ارتسام جوهر عاقل یعنی
نفس ناطقه بصور معقولات مما یتعلق من الواجب الوجود وصور معلولاته المترتبة و
لوازمها واحکامها وبالجملة تصور ما علیه الوجود کله علی وجه یطابق ما فی نفس الامر خالیا
عن شوائب الظنون والاوهام بحیث یصیر عقلا مستفادا ولا شک ان ذلک هو الکمال

والخیر بالقیاس الی الجوهر العاقل وانه بعد حصول هذا الکمال له مدرک له ولحصوله له
فهو ملتذ بذلک غایة الالتذاذ و شک نیست در حصول این مرتبه برای مجردات عقلیه
بر وجه اتم پس لذت ایشان اتم لذات باشد و نیز شک نیست که این مرتبه از کمال که
حاصلست برای عقل مجرد هیچ نسبتی ندارد با آنچه از جنس حاصلست برای واجب
الوجود و چه حاصل برای عقول فایضست از جناب او و تبع شأن او ولا محاله زاید است
بر ذوات عقول و حاصل برای واجب الوجود حاصلست در مرتبه ذات او و عین
ذات اوست غایتش علما اطلاق لذت در شان واجب الوجود نکنند محافظة علی
الادب وحکمای الهیین آن معنی را ابتهاج نام کنند قال الشیخ فی الاشارات اجل
اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لانه اشد الاشیاء ادراکا لاشد الاشیاء کمالا
الذی هو بریء عن طبیعة الامکان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له منه
ولذت عقلیه لا محاله اتمست از لذت حسیه فان العقلیة اکثر کمیة واقوی کیفیة
اما الاول فلان عدد تفاصیل المعقولات اکثر بل یکاد لا یتناهی واما الثانی
فلان العقل یصل الی کنه المعقول والحس لا یدرک الا ما یتعلق بظواهر الاجسام
پس هر گاه کمالات عقلیه اکثر باشد و ادراکات عقل اشد لذت عقلیه لا محاله
اتم باشد واما الم عقلی فهو ان یحصل للجوهر العاقل ضد هذا الکمال ویدرک حصول
ذلک الضد من حیث هو ضد و چون حال لذت عقلی معلوم کردی و نسبتش با لذت
حسی دانستی قیاس حال الم عقلی و نسبتش با الم حسی تر معلوم توانی کرد و اینکه
بعضی از علما را در بعضی از اوقات و یا اکثر اوقات التذاذی از ادراکات عقلیه
حاصل نشود و یا کمتر حاصل شود و همچنین جهال را المی از جهالات حاصل نشود و یا
حاصل شود لیکن غایت شدید نباشد بنا بر اشتغال شواغل حسیه و علایق بدنیه
و بعد از نقص شواغل و نقص آثار علایق و رجوع و انفراد بمدرکات عقلیه و حالات نفسیه

در بعضی از احیان تفاوت در شدت وضعف التذاذات عقلیه وابتهاجات روحانیه
غایت ظهور دارد وهمچنین احوال جهالات واضداد کمالات هنگام پرداختن نفس
جاهله بخویش وانفراد بذات خود ظاهر تواند شد وازین احوال متفرقه وقیاس
حال هنگام تجدد وقطع علاقه بدنیه بیکبارگی وفرض تمامیت لذة عقلیه نظر بنفس
عاقله وهمچنین پرداختن بخود بالکلیه ومنقطع بجهالات حاصله وانقطاع حیل چاره
وتدبیر در تلافی مافات وتدارک اوقات نسبت بنفس جاهله توان نمود وچون حقیقت
لذت والم معلوم شد بدانکه ثواب عبارت از نفعیست که خدای تعالی وعده کرده
باشد ایصال آنرا ببنده در جزای طاعت باستحقاقه تعظیم وعقاب عبارت از [illegible]
که وعید کرده وبیم داده باشد بنده را از ایصال آن در جزای معصیت بامقارنت
اهانت ولامحاله هر کدام از ثواب وعقاب بر دو نوعست روحانی وجسمانی که
عبارتست از عقلی وحسی تواند بود وثواب وعقاب لذتی والمیست که موصل و
رساننده آن خدای تعالی است هرآینه بر اتم انحای لذت واشد انواع الم واقع باشد
واتمیت واشدیت بحسب کمیت وکیفیت باشد واما بحسب کیفیت خلوص هم کدایست
وعدم شوب بدیگری واما بحسب کمیت خلود وعدم انقطاع لیکن عقاب ابدی قطع
مخصوص کافرانست که انقطاع ندارد واما عقاب مومن عاصی منقطعست بالاجماع
وتوقع انقطاع وعلم بوقوع آن نوعیست از لذت پس غیر خالص تر باشد و
ثواب وعقاب عقلیتین از لوازم مترتبه بر علوم وجهالاتست وعمده علوم اعتقادات
حقه پس مومن عاصی را عقاب عقلی نباشد واین ترتیب عدم خلوص عقاب وی بود
وملذ ومولم عقلی از داخل ذات بود وملذ ومولم حسی از خارج ذات وجنت دار
ملذ حسیت وجهنم دار مولم حسی وعدم انقطاع عقاب کافر اما عقاب عقلی وی
بسبب آنست که بنا بر لزوم ممتنع الانقطاع است واما عقاب حسی وی بنا بر اخبار

بخلود

بخلود که ظاهر است در تابید وخلود عقاب عقلی استبعادی ندارد وخلود عقاب
حسی را بعضی استبعاد کرده اند وحمل آن بمکث طویل نموده ووجهی ندارد چه وعید عقاب
مخلد بمعنی موبد در انزجار اذخلت بلکه انزجار تام بدون آن حاصل نشود وسابقا
بیان کردیم که خلود عقاب از جمله شرور قلیله که از لوازم خیرات کثیره است و در
احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که خلود عذاب کافر بنا
بر آنست که اگر زنده میبود ابدا هرآینه کافر میبود ابدا **فصل پنجم از باب چهارم
از مقاله سیوم در ذکر اختلاف ناس در حقیقت معاد** بدانکه چون وعد بثواب
و وعید از عقاب متحقق شد وایصال هیچکدام در دار دنیا وقوع ندارد اما ثواب
بنا بر آنکه دنیا داریست محفوف بمکاره ومملو از کدورات روحانی وجسمانی سیما برای
مومنین واما عقاب بنا بر آنکه اکثر کفار وفجار متلبسند در دار دنیا بانواع مستلذات
که ملایمات نفوس خبیثه وطبایع سخیفه ایشانست پس اگر داری دیگر ونشاء اخری
نباشد مر انسان را که ممکن شود در آن نشاء ایفای بوعد ووعید هرآینه تکلیف
عاطل ووعد ووعید باطل گردد واین لامحاله قبیحست عقلا وممتنع الصدور از
واجب الوجود حکیم وچون موت واقعست پس واجبست عود حیوة تا ممکن شود وفا
بوعد ووعید ومراد از معاد عود انسانست بحیوة بعد از طریان موت پس معاد
واجب باشد عقلا چنانکه مذهب قایلین بتحسین وتقبیح عقلیین است وورود شرع
تایید وتاکید وجوب عقلی کرده واما نزد اشاعره وقوع معاد از جمله سمعیاتست و
عقل دلالت نکند بوقوع آن واین اول اختلافات واقعه است در امر معاد لکن
در میان امت خلافی در وقوع اصل معاد نیست وسایر اختلافات واقعست در کیفیت
وحقیقت معاد ودر مشهور جمهور ناس در امر معاد بر پنج مذهبند اکثر متکلمین قایلند
بمعاد جسمانی فقط واکثر حکمای الهیین قایلند بمعاد روحانی فقط وکثیری از محققین

هردو فرقه قایلند بروحانی وجسمانی معاد واکثر حکمای طبیعیین از فلاسفه قد[ما]
قایلند بنفی معاد مطلقا ومنقول از جالینوس واتباعش توقفست وشک در امر
معاد وموجب این اختلافات اختلافست در حقیقت انسان پس نزد هر که حقیقت
انسان نیست مگر هیکل محسوس ومزاج عرضیت یا صورتی قایم بماده بدن که زایل شود
بطریان موت پس اگر باوجود این اعتقاد معتقد ملیت وقایل بشریعت معاد نزد
او نشواند بود مگر جسمانی فقط واگر معتقد ملی وشرع نیست قایل هیچیک از
معادین نشواند بود ونزد هر که حقیقت انسان نفس مجرده اوست وبدن مراورا
نیست مگر آلتی منفصل از حقیقت انسان قایلست بمعاد روحانی فقط وهر که
قایلست بترکب حقیقت انسان از نفس مجرده وبدن بنحوی که سابقا بیان کردیم
قایلست بوقوع معادین جمیعا وهر که شاک باشد در حقیقت انسان متوقفست در
امر معاد مطلقا **فصل ششم از باب چهارم از مقاله سیوم در تقریر مذهب مسلمین قایلین بمعاد جسمانی مطلقا** بدانکه جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقا
بر دو مذهبند یکی مذهب اکثر متکلمین وآن قول بحشر جسمانیست فقط دوم مذهب
محققین متکلمین وآن قول بمعاد جسمانی وروحانیست معا وحکمای اسلام بلکه
جمیع حکمای الهیین نیز قایلند بمعادین جمیعا لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند
وبتصدیق انبیا اکتفا نمایند وتصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند نمود قال
الشیخ فی الهیات الشفا یجب ان تعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع
ولا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة وتصدیق خبر النبوة وهو الذی
للبدن عند البعث وخیرات البدن وشروره معلومة لا یحتاج الی ان تعلم و
قد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا ونبینا ومولانا محمد صلی الله علیه وآله
وسلم حال السعادة والشقاوة التی بحسب البدن ومنه ما هو مدرک بالعقل والقیاس

البرهانی

الشان

البرهانی وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاییس التی
للانفس وان کانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل والحکما
الالهیین رغبتهم فی اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة
البدنیة بل کانهم لا یلتفتون الی تلک وان اعطوها ولا یستعظمونها فی جنب هذه
السعادة التی هی مقارنة الحق الاول وعلی ما نصفه عن قریب فلنعرف حال هذه
السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنیة مفروغ عنها فی الشرع یعنی بکفتم
از معاد آنست که قبول کرده شده است از شرع یعنی بر سبیل تقلید چنانکه لفظ وی
دالست بر آن چه اعتقاد تقلیدی نزد حکما داخل مقبولاتست وراهی نیست باثبات
این معاد مگر از طریق شریعت وتصدیق خبر انبیا وآن معادیست که مخصوص بدنست
در روز قیامت وخیرات وشرور بدن یعنی لذت والام جسمانیه معلومست و محتاج
نیست بتعلیم کردن وبیان نمودن وحال آنکه بسط کرده وشروع نموده شریعت
پیغمبر ما حال سعادت وشقاوت بدنرا که عبارت از عذاب والام وخیرات و
شرور جسمانیه است وبهشت ودوزخ عبارت از وست وقسمی دیگر از معاد
آنست که ادراک کرده شده است بعقل وقیاس برهانی وحال آنکه تصدیق
کرده اند انبیا نیز مر عقل را در یافتن این قسم از معاد واین اشارهاست باآیات
واحادیثی که دالست بر تجرد وبقای نفوس ناطقه والتذاذ شان بلذات
روحانیه واین سعادة وشقاوتیست که ثابتست بقیاس ومخصوصست بنفس ناطقه
مجرده اگرچه وهمهای ما قاصراست از دریافتن حقیقت این سعادت وشقاوت
مادامی که در قید این بدن باشیم بنابر علتهایی که بیان خواهیم کرد واین اشاره
بآنست که مادام که نفس در غواشی بدنیه فرو رفته باشد ممکن نیست او را تصور
امور عقلیه صرفه ورسیدن بکنه لذات والام روحانیه ورغبت حکمای الهیین

برسیدن و ادراک این سعادت عظیم‌تر بوده از ادراک سعادت بدنیه
بلکه گویا ایشان را التفات بسعادت بدنیه نیست اگرچه داده شده‌اند سعادت
بدنیه را و ایضاً معنی وقیت که اعطوا با صیغه مجهول باشد و میتواند بود که صیغه معلوم
باشد یعنی اگرچه حکمای الهیین تر اعطای سعادت بدنیه کرده‌اند یعنی خبر بان داده‌اند
و ایضاً معنی بیاجران تواند بود که بعضی از حکمای الهیین اقدمین انحتی از نبوت بوده
باشد و الا منافی خواهد بود با آنچه اول گفت که عقلا ارا الهی با ادراک این سعادت
نیست و عظیم میشمرند ایشان سعادت بدنیه را در جنب سعادت عقلیه که قرب
و جوار رب العالمین است و بر صفتیست که بعد ازین بیان خواهیم کرد یعنی بجزو
نفس ناطقه عقل مستفاد و متصل شدن بعقل فعال و منخرط گشتن در سلک عقول
مجرده و ملایکه مقدسه پس باید که تعریف کنیم ما حال این سعادت عقلیه را چه حال سعادت
بدنیه چنانکه گفته شد معروف عنهاست در شرع اقدس این بود شرح کلام شیخ و
بنابر مذهب اکثر متکلمین که قول بمعاد جسمانیست فقط تصحیح معاد جسمانی بدو وجه توان
نمود چه ایشان یا قایلند باعدام اجسام بالاسر بالکلیه و آنان که قایل باشند میتواند بود که
قایل بجواز اعاده معدوم باشند و آنانکه قایل نباشند یا قایل خواهند بود بجواز
اعاده معدوم و آنانکه قایلند بجواز اشکالی در اعاده نزد ایشان نیست چه تجویز میکنند
اعاده هر جزء را که معدوم شده از بدن خواه از جمله مشخصات بدن باشد و خواه نه و آنانکه
قایل نیستند میتواند بود که قایل باشند باعدام جزوی از مشخصات بدن پس و چنین
یکی قول بجواز اعاده معدومست و دوم قول بعدم اعدام جزوی از مشخصات بدن
و بر مذهب محققین متکلمین که قول بمجموع معادین است تصحیح معاد جسمانی بر هر تقدیر
آسان باشد بنابر تجرد و بقای نفس ناطقه و جوانب بودن تشخص شخص مکلف بتعین
نفس ناطقه پس خواه بدن بجمیع اجزائه معدوم شود و خواه نه که شخص معاد اعنی مجموع

نفس

نفس و بدن عین شخص مکلف خواه بدن عین بدن اول باشد و خواه غیر بدن
اول بلی بر مذهب توهم لزوم تناسخ کرده‌اند و آن توهم مندفعست بنابر آنکه
قول بامتناع تناسخ شرعاً بنابر نفی معاد و ثواب و عقابست پس اگر معاد بتشبیه
باشد بتناسخ مفسده بحسب شرع متصور نشود لیکن بر قواعد حکما یعنی تناسخ باشد
و اگر تجویز آن یعنی کند ابطال تناسخ نتواند کرد و لهذا او امثاله گفتیم که حکما در اثبات عقلی
تجرد جسمانی مقلد محضند و تصحیح نتوانند نمود و این که گفتیم بتقدیریست که معاد جسمانی
بنابر تجرد نفس ناطقه بنحوی که ظاهر متکلمین و اهل اسلام و ظاهر آیات قرآنی بلکه
ظاهر شریعت مطهره است باشد اعنی باحداث بدنی عنصری از ماده بدن اول یا از
اجزای متفرقه وی لیکن با قول بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی موقوف بر
نحو مذکور نیست و لهذا بسیاری از محققین اهل اسلام مانند غزالی و اکثر صوفیه و
اشراقیین اسلام تصحیح معاد جسمانی ببدن مثالی کنند پس اگر معادی که از ضروریات
دین اسلامست همین نحو ظاهر باشد تکفیر بسیاری از محققین علمای اهل اسلام
لازم آید و اقرب آنست که آنچه از ضروریات دینست معادیست که شخص معاد همان
شخص مکلف باشد و بنحوی باشد که مورد لذات و آلام جسمانیه تواند شد چه
تاویل آیات وارده در باب جنت و نار و ثواب و عقاب روحانی بغایت
بعیدست و هرگاه چنین باشد تکفیر محققین مذکورین لازم نیاید و لازم نیست که
حکمای اسلام در قول بمعاد جسمانی مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاد جسمانی
مقبولست از شرع مماشاتیست با متکلمین و اهل ظاهر از مسلمین و الا ایشان تجویز
کرده‌اند که نفوس سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند علی تفاوت مراتبهم
باجرام سماویه علی اختلاف طبقاتها نه تعلق تدبیر و تصرف بلکه تعلقی بر سبیل اتصال
بنفوس فلکیه بنحوی که اجرام فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس مفارقه توانند شد

وجمیع مواعید شرع را از مستلذات جسمانیه من الحور والقصور والولدان المطاعم
والمشارب والثمار والاشجار والجنات التی تجری من تحتها الانهار الی غیر ذلک دراک
نشاء ادراک نمایند و دریابند در یابند اتم ازانچه اهل ظاهر تصور آن کنند و آن نشاء
باقیه بهشت جاودان نفوس سعدا باشد و همچنین نفوس اشقیا بعد از مفارقت
تعلق گیرند باجرام دخانیه که واقع باشد در تحت فلک قمر تعلقی بنحو مذکور که موضوع
ادراک ایشان باشد جمیع مولمات جسمانیه من النیران المظلمة والحیات الفاغرة
افواهها والصدید والزقوم والحمیم والسموم الی غیر ذلک و بان نشاء مظلمه درکات
جهنم وطبقات هاویه باشد مر نفوس اشقیا را این بود کلام در تصحیح معاد جسمانی
واما دلیل وجوش سمعیت وعقلی اما سمعی ظواهر لیست که قرآن مجید مملوست ازان
واحادیث نبویه مشحون بآن ومدلول ظاهر هرگاه ممکن باشد واجبست حمل بران فان
قیل الآیات المشعره بالمعاد الجسمانی لیست اکثر واظهر من الآیات المشعرة بالتشبیه
والجبر والقدر ونحو ذلک وقد وجب تاویلها قطعا فلیعرف فلیاول هذه ایضا الی بیان المعاد
الروحانی واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان علی وجه یفهمه
العوام فان الانبیاء مبعوثون الی کافة الخلایق لارشادهم الی سبیل الحق وتکمیل
نفوسهم بحسب القوة النظریة والعملیة وتبقیة النظام المفضی الی صلاح الکل وذلک
بالترغیب والترهیب بالوعد والوعید والبشارة بما یعتقدونه لذة وکمالا والا
الانذار عما یعتقدونه الما ونقصانا واکثرهم عوام یقصر عقولهم عن فهم الکمالات
الحقیقیة واللذات العقلیة ویقتصرون علی ما للقوة فلا بد من ان یخاطبهم الانبیاء
بما هو مثال للمعاد الحقیقی ترغیبا وترهیبا للعوام وتتمیما لامر النظام ولهذا قال
ابو نصر الفارابی ان الکلام مثل وخیالات للفلسفة قلنا انما یجب التاویل عند
تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سیما علی القول بکون البدن المعاد مثل الاول لا عینه

کذا

کذا فی شرح المقاصد موافقا لما فی الاربعین واما دلیل عقلی در صدر فصل چهارم
مذکور شد وهو کما قال الامام فی الاربعین انا نری فی دار الدنیا مطیعا وعاصیا
ومحسنا ومسیئا دیگری ان المطیع یموت من غیر ثواب یصل الیه فی الدنیا و
المسیء یموت من غیر عقاب یصل الیه فی الدنیا فان لم یکن حشر ونشر یصل فیه
الثواب الی المحسن والعقاب الی المسیء لکانت هذه الحیوة الدنیویة عبثا بل سفها
واعلم انه تعالی ذکر هذه الحجة فی آیات من القرآن فی طه ان الساعة آتیة اکاد اخفیها
لتجزی کل نفس بما تسعی وفی ص وما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلا ذلک ظن
الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین آمنوا وعملوا الصالحات
کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار لیکن این دلیل دلالت بر خصوص معاد
جسمانی نکند بلکه دلالت بر ثبوت اعم از جسمانی وروحانی کما لا یخفی این بود تقریر
مذاهب قایلین بمعاد جسمانی فقط واما تقریر محققین قایلین بجسمانی وروحانی جمیعا
آنست که دلیل عقل دلالت کرده بر تجرد نفس ناطقه وبقای وی بعد از فنای بدن
والتذاذ نفس بکمالات علمیه وملکات عملیه که لامحاله بموت بدن زایل نگردد وملکه سبب
خلوص از غواشی مادیه وعوارض بدنیه در یافت آن تمام والتذاذ بر دوام گردد و همچنین
بر تالم نفس از جهالات ورذایل که اضداد کمالات علمیه وملکات فاضله مذکوره اند
ودلیل سمعی دلالت کرده بر بعث بدن واعاده تعلق روح مفارقت کرده بسوی وی و
وادخال وی در جنت که دار لذات حسیه ونار که دار آلام جسمانیه است وشک نیست که
بمقتضی این اجتماع معادین عقلی وحسی وهمچنین جمع میان آلام روحانی وجسمانی
اتم وبر باب وعد ووعید ادخل خواهد بود قال الامام فی الاربعین فی تقریر مذهب
القایلین بالمعاد الروحانی والجسمانی معا اعلم ان کثیرا من المحققین قالوا بهذا
القول وذلک لانهم ارادوا الجمع بین الحکمة والشریعة فقالوا دل العقل علی ان سعادة

مذهب

الارواح فی معرفة الله تعالی وفی محبته وعلی ان سعادة الاجساد فی ادراک المحسوسات
الا ان الاستقراء دل علی ان الجمع بین هاتین السعادتین فی الحیوة الدنیاویة غیر
ممکن وذلک لان الانسان حال کونه مستغرقا فی تجلی انوار عالم الغیب لا یمکنه
الالتفات الی شیء من اللذات الجسمانیة وحال کونه مشغولا باستیفاء اللذات الجسمانیة
لا یمکنه الالتفات الی اللذات الروحانیة لکن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح
البشریة ضعیفة فی هذا العالم فاذا مات ونشرت هذه الارواح فی عالم القدس
والطهارة قویت وکملت فاذا اعیدت الی الابدان مرة اخری لم یبعد ان تصیر
هناک قویة قادرة علی الجمع بین الامرین ولا شک ان هذه الحالة هی الغایة القصوی
فی مراتب السعادات فهذا المعنی لم یقم علی امتناعه برهان عقلی وهو جمع بین الحکمة
النبویة والقوانین الفلسفیة فوجب المصیر الیه وقال شارح المقاصد القائلون
بالمعاد الروحانی فقط او به وبالجسمانی معا یقولون بان النفوس الناطقة مجردة
باقیة لا تفنی بخراب البدن لما سبق من الدلایل وتشهد بذلک نصوص الکتاب
والسنة فلا حاجة للاولین الی دلیل علی اثبات المعاد ولا للاخرین بعد اثبات الحشر
الجسمانی لان القول باحیاء البدن مع تعلق نفس اخری به وتدبیر امره وبقاء نفسه
معطلة او متعلقة ببدن آخر غیر معقول عند العقل ولا منقول من احد کیف وبقیها
مناسبة لذلک المزاج القدیم لم تفارقه الا لاستیفاء قابلیته لتصرفاتها فحین عادت القابلیة
عاد التعلق لا محالة وقد یقال ان قوله تعالی فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة
اعین للذین احسنوا الحسنی وزیادة ورضوان من الله اکبر اشارة الی المعاد
الروحانی وکذا الاحادیث الواردة فی حال ارواح المؤمنین وخصوصا القد
والشهداء والصالحین وانها فی حواصل طیور خضر وفی قنادیل من نور معلقة تحت
العرش وان کانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبیل الاجسام وبین

الاجساد

دبا

درباب بودن ارواح المؤمنین در حواصل طیور و قنادیل نور گذشت و دو
نیست تنقد بر صحت این روایات که اشاره باشد بانچه حکما بران رفته اند از
تعلق نفوس سعدا باجرام فلکیه چنان که بیان کرده شد و توصیف طیور
بخضر و قنادیل معلق بودن در تحت عرش بغایت مناسب این تاویلست کما
لا یخفی و غرض حضرت صادق ع از رد این روایت رد فهمیده مردم باشد از
ظاهرش که مشعر بجسمانی بودن ارواحست

فصل هشتم از باب چهارم از مقاله سیوم در تقریر مذاهب حکما در معاد

بدانکه نفس ناطقه را چنانکه مکرر دانسته
شد دو فضیلتست بحسب قوتین نظری و عملی و کمال فضیلت نظری ارتسام
اوست بجمیع علوم حقیقیه و احکام عقلیه صرفه و کمال فضیلت عملی حصول ملکه عدالتست
که توسط اخلاقست اعنی واسطه بودن میان طرفی افراط و تفریط در هر خلقی از
اخلاق پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد بحسب کلا الفضیلتین و بالجمله کامل باشد
در علم و عمل هر دو چون مفارقت کند از بدن او را بهیچگونه حاجتی ببدن باقی نماند چه
احتیاج نفس ببدن بنا بر آنست که بدن آلتست مر نفس را در تحصیل کمالات و چون کمال مطلوب
حاصل شد حاجت بآلت نباشد پس چون مفارقت کند از بدن منخرط شود در
سلک ملایکه مقدسه و عقول مجرده که اصلا علاقه با ابدان و اجسام ندارند لا
محاله حاصل باشد مراورا بهجتی و غبطه که حاصلست مر عقول و ملایکه مقدسه را و آن
لذتیست که هیچ لذتی از لذات جسمانیه را قیاس بآن نتوان کرد قال الشیخ یجب ان نعلم
ان لکل قوة نفسانیة لذة وخیرا یخصها واذی وشرا یخصها مثاله ان لذة الشهوة وخیرها
ان یتادی الیها کیفیة محسوسة ملائمة للحس ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم
الرجا ولذة الحفظ تذکر الامور الموافقة الماضیة وهذا کل واحد منها ما یضاده و یشترک
کلها نوعا من الشرکة فی ان الشعور بملائمها وموافقها الخیر واللذة الخاصة بها

كل واحد منها بالذات وبالحقيقة حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل وايضا
فهذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله
ادوم واتم والذي كماله اكثر والذي كماله اوصل اليه والذي هو في نفسه اكمل وافضل
والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي له ابلغ واوفر لا محالة فانه قد يكون كمال ما بحيث
يعلم انه كاين ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذاذة وما لم يشعر لم يشتق ولم ينزع
نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه وكذلك حال الاكمه
عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة وايضا فان الكمال والامر الملايم قد يتيسر
للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتوثر ضده عليه مثل كراهية بعض
المرضى الطعم الحلو وشهوتهم الطعوم الردية الكريهة وانما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ
به كالخايف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذ وايضا قد يكون القوة الدراكة
ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العايق تاذت به كل التاذي
مثل الممرور ربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه فتنفر عن الحال العارضة له
وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتهي للغذاء البتة وهو اوفق شيء له بل كاره له وبقي عليه
مدة طويلة فاذا زال العايق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى
لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار
وتبريد الزمهرير الا ان الحس البدن افة فلا يتاذى البدن به حتى يزول الافة فيحس
بالالم العظيم ثم قال اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص
بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفايض
في الكل مبتديا من مبدا الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة التي هو مبدا لها الروحانية
المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا بالابدان ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك
حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشا

لما هو الحسن المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئاته ومنخرطا في سلكه
وصايرا الى جوهره فاذا قيس هذه بالكمالات المعشوقة للقوى الاخر فتجد هذا في المرتبة بحيث
يقبح ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما
وكثرة اما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بالدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول
فكيف يقاس وصوله بملاقاة السطوح مع ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون بلا انفصال
اذ العقل والعاقل والمعقول واحد واما المدرك في نفسه فالامر لا يخفى ثم قال ولكنا اذا كنا
في البدن وانغماسنا في الرذايل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها
كما اومانا اليه في بعض ما قدمنا من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا
ان نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئا
من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات
واستيضاح المطلوبات النفيسة والتذاذنا بذلك شبيه بالتذاذ الحسي من المذوقات
اللذيذة بروايحها من بعيد واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت القوة العقلية
بلغت من النفس حدا من الكمال الذي يمكنها به اذا فارق البدن ان يستكمل الاستكمال
الذي لها ان تبلغه كان مثلنا مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى
وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة فيكون تلك اللذة لا من جنس
اللذة الحسية والحيوانية بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضة اجل من كل
لذة واشرفها وهذه هي السعادة ويجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما
للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة
والغبطة فان رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته والبهاء الذي له وقوته
الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسمي لذة
ثم للحمار والبهائم حالة طيبة ولذة كلا بل اي نسبة تكون لذلك مع هذه الخسيسة

لکنا نتخیل بهذا ونشاهده ولم نعرف ذلک بالاستشعار بل بالقیاس فحالنا عنده کحال
الاصم الذی لم یسمع قط ولم یتخیل اللذة اللحنیة واگر نفس ناقص باشد در علم وحاصل
نشده باشد او را فضیلتی وکمالی بحسب قوه نظری با آنکه از اهل ادراک باشد
وشعور بکمال مر او را حاصل بود ولیکن تقصیر کرده باشد در تحصیل کمالات علمیه و
اعتقادات حقه ولامحاله ناقص خواهد بود در عمل نیز چه عمل بدون علوم اعتقادیه
نفعی نتواند داشت وچون از اهل ادراک است بر سذاجت وسادگی فطری نیز باقی نمانده
خواهد بود بلکه معتقد خواهد بود مر عقاید باطله را وآرای سخیفه را که مضاد حقیقی
علوم حقه ومنافی حقیقت ذات نفس است پس چون مفارقت کند از بدن آن
وحایل ستر وحذری که مانع بود از احساس بالم جهالات هر آینه واقع خواهد شد در
عذاب الیم والم عظیم که قیاس آن با آلام جسمانیه چون قیاس لذة عقلیه باشد
بلذات حسیه حیوانیه وهذه هی الشقاوة ودر ثواب وعقاب این هر دو نفس را
حاجتی ببدن وتعلقی بجرمی از اجرام نیست چه هیچ لذتی از لذات حسیه با وجود
آن لذت عقلیه در نظر نیاید وهیچ المی از آلام جسمانیه با این الم عقلی اصلا نماید
وشک نیست که مراتب کمال علمی وعملی در کثرت وقلت وشدت وضعف مختلفات
وبحسب آن اختلاف درجات مثوبات روحانیه ولذات عقلیه نیز که مراتب سعادات
حقیقیه اند متفاوت باشد وهمچنین در طرف نقصان درکات آلام عقلیه وعقوبات
روحانیه که مراتب شقاوت حقیقیه اند مختلف باشند ودر تعیین ادنی مراتب سعادت
که بآن متجاوز توانند شد از ادنی مراتب شقاوت شیخ گفته که لیس ان یکتسی
الی النص علیه نصا الا بالتقریب واظن ان ذلک بان یتصور الانسان المبادی
المفارقة تصورا حقیقیا ویصدق بها تصدیقا یقینیا وان یعرف العلل الغائیة
للامور الواقعة فی الحرکات الکلیة دون الجزئیة التی لا تتناهی ویتقرر عنده هیئات الکل

الغنا

ونسبة اجزائه بعضها عند بعض والنظام الآخذ من المبدا الاول الی اقصی الموجودات
الواقعة فی ترتیبه ویتصور العنایة وکیفیتها ویتحقق ان الذات المتقدمة علی الکل
ای وجود یخصها وانها کیف تعرف حتی لا یلحقها تکثر وتغیر بوجه من الوجوه وکیف ترتیب
نسبة الموجودات الیها ثم کلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا
وکانه لیس یتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان یکون اکد العلاقة مع
ذلک العالم فصار له شوق الی ما هناک وعشق لما هناک یصده عن الالتفات الی ما خلفه
جملة ودر توقف حصول سعادت حقیقیه بکمال عملی نیز وعدم کفایت کمال علمی تنها
گفته ونقول ایضا ان هذه السعادة الحقیقیة لا تتم الا باصلاح الجزء العملی وبیانش
آنست که هر گاه ملکه عدالت وتوسط در اخلاق که ما در خاتمه کتاب بتتمه از آن ذکر
خواهیم کرد ان شاء الله العزیز مر نفس را حاصل شده باشد هر آینه حاصل شده باشد
درو هیات استعلا وتبره از انقیاد واطاعت قوای شهویه وغضبیه وسایر قوای
جزئیه والتفاتش باین امور نباشد مگر بقدر ضرورت تدبیر بدن ما دام التعلق به
وافاضته الیه باقی پس بعد از مفارقت متبری شده باشد از میل وشوق ببدن
وانجذاب والتفات بسوی امور بدنیه ونشاه جسمانیه پس مهیا شود او را بمقتضی
شوق جبلی وعشق ذاتی بامور عالیه ومراتب متعالیه یکبارگی توجه نمودن بعالم ملکوت
ومطالعه اسرار جبروت ولاهوت بلا مانعی وبدون کشاکشی از جهة بدن واز میل
بسافل بخلاف آنکه ملکه وتوسط مذکور وی را حاصل نشده باشد وهیات انزعاج
وانزجار از امور حسیه خسیسه درو رسوخ نیافته بلکه میل وشوق بمستلذات دنیه و
امور وهمیه بدنیه درو راسخ گشته باشد وانقیاد واطاعت دواعی شهوت وغضب
وی را ملکه شده پس چون بانحلال والعیاذ بالله مفارقت کند از بدن هر چند
تکمیل جزء نظری کرده باشد واز کمالات علمیه بهره تمام یافته هر آینه التذاذ

با آن کمالات و احتطاط از آن علوم و مراتب نشود فان غفلة النفس وعدم
الالتذاذ بالکمال ما دام فی البدن لیست لان النفس منطبعة فی البدن و متممة فیه
فانها مجردة غیر منطبعة بل انما هی العلاقة التی لها مع البدن والشوق الجبلی الی
تدبیره والاشتغال بآثاره وما یورده علیها من عوارضه پس با انحلال هر گاه
مفارقت کند از بدن کانی که مفارقت نکرده چه همان تعلق و شوق باقیست بلکه
بغایت بدتر و صعبتر از حال تعلق حالی رو داده چه در حال تعلق التذاذ بالفعل
بلذات حسیه عاجله حاصل بود و تاذی از عدم نیل حقیقی بکمال عقلی بنا بر اشتغال
شدید ببدن حاصل نبود و در حال مفارقت نیل لذات حسیه بنا بر فقد آلت متعذر شده
با بقای میل تمام بسوی آن و شوق بکمال عقلی نیز که اول مغفول عنه بود متأکد شده
بنا بر عدم شواغل ابدان فالمیل البدنی یجذبه الی السفل والشوق العقلی یجذبه الی
العلو فیحدث هناک من الحرکات المشوشة ما یعظم بسببها اذاه جدا مع ان تلک
الهیئة البدنیة لم ترسخة فیه الغیر الزایلة عنه مضادة لا محالة بجوهر ذاته فهی ایضا مولمة
له غایة الالم لکن هذا الاذی و هذا الالم لیس لامر ذاتی بل لامر عارض غریب
لان المیل الی الامور الحسیة والشوق الی العوارض البدنیة لیس تقتضی ذات
جوهر النفس کما ان الشوق الی الکمال العقلی تقتضی ذاتها والعارض الغریب لا
یبقی ولا یدوم بل یزول و یبطل مع عدم الافعال التی کانت تثبت تلک الهیئة بتکررها
پس عقوبت کامل العلم ناقص العمل مخلد نباشد بلکه منقطع شود و محو شدن هیئات
مذکوره حتی تزکو النفس و تبلغ السعادة التی تخصها بخلاف عقوبت ناقص العلم
که لا محاله مخلد و دایمست و هرگز انقطاع ندارد بنا بر انکه شوق کمال مقتضای
ذات ذکی است و هرگز زایل نشود با عدم امکان نیل کمال بسبب عدم آلت پس آن
تاذی و الم عقلی دایم باشد بدوام جوهر نفس اگر گویند پس باید که عذاب ناقص

العلم والعمل باشد کافر عذابی که از جهت نقصان عمل باشد بنا بر آنکه عارضیست منقطع
باشد و بسبب این انقطاع عذاب وی مخفف گردد جوابش آنست که هیئات ردیه
نقصان عمل در کافر اگر چه مقتضای نفس من حیث هی بحسب فطرت اصلیه نیست
لیکن مقتضای نفس از حیثیت ارتساخ باعتقادات ردیه وارتسام بجهالات باطله که
هر آینه در جوهر نفس رسوخ یافته و جوهر نفس را از فطرت اصلیه منقلب ساخته بحیثیتی
از جهة عارض غریب نیست و چون نفس باعتقادات باطله متجوهر و بالفعل شده و بنا
فطرت اصلیه باطل گشته پس دارت اعمال موافق و ملایم ذات بالفعل اوست و هر
گاه آن هیئة ردیه در وملکه هم شود و رسوخ یابد هرگز باطل نشود و چون باطل نشود
عذاب وی از جهة نیز دایم و غیر منقطع باشد بخلاف نفس مؤمن که مرتسم باعتقادات
حقه گشته و متجوهر بعلوم یقینیه شده باشد چون کسب هیئات ردیه از جهة مباشرت
قبایح اعمال کند هر آینه این هیئات ردیه مظلمه چون منافی ذات نورانیه و خلاف مقتضای ذاتی
اوست در جوهر ذات نفس دخیل نتوانند گردید سیما که اعتقاد بقبح آن اعمال نیز از جمله
اعتقادات حقه ایست که ذات نفس متجوهر بآن شده پس چون آن هیئات ردیه ملایم
جوهر ذات نفس نیست و موجب تکرر نیز باطل شده هر آینه زود زایل گردد و عذاب
انقطاع یابد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که با نقصان در جزء نظری کمال جزء عملی متصور
نیست و اعمال صالحه اگر از فاسد الاعتقادی صدور یابد از آنجهة که صدور یافته اعمال
صالح نیست بلکه صورت اعمال صالحه دارد و بس یا بمعنی که اگر چنین اعمال از صحیح
الاعتقادی صادر شود صالحه خواهد بود و سببش آنست که عمل صالح و خیر وقتی خیر و
صالح تواند بود که فاعلش اعتقاد بخیریت و صلاح آن داشته باشد و از این جهة
اقدام بآن کند و اعتقاد بخیریت و صلاح اعمال سیما باعتبار نشاء دیگر موقوف
باعتقادات حقه کثیره که فاسد الاعتقاد لا محاله فاقد آنهاست پس عمل صالح از

جهت صلاح از و صادر شوانند شد و از ینجهت که حق تعالی در قرآن مجید اعمال کفار را
ضایع و باطل و هباء منثور گفته و از ینجاست انما الاعمال بالنیات از معدن نبوت
بظهور پیوسته این بود بیان حال نفوس زکیه بحسب کمال و نقص در قوتین علمیه و
عملیه و بیان سعادت و شقاوتی که لاحقست مر ایشان را بحسب نشاه آخرت که حالت مفارقت
از بدنست و اما احوال نفوس ساذجه غیر زکیه که ایشان از شعور بکمال حقیقی حاصل نباشد
و اکتساب شوق بکمالات عقلیه نکرده باشند خالی از آن نیست که معتقدند اعتقادات
حقه را بر سبیل تقلید و یا معتقدند مر اعتقادات باطله را بر سبیل تقلید و یا خارجند از
رتبه تقلید پس طایفه اولی اگر عمل بشرایط تقلید کرده باشند و اکتساب هیآت
ردیه نکرده نوعی از سعادت خواهند داشت بغایت ادون از سعادت کاملین و اگر
اکتساب هیات ردیه کرده باشند با صحت تقلید هر آینه مدتی معذب باشند و چون
هیات عرضیت و عاقبت زایل خواهد شد هر آینه سعادت مذکور و ایشان را دریابد و
ملحق بسعدا گردند و اگر شرایط تقلید مرعی نشده هر آینه اعتقاد تقلیدی نفعی نتوانند
داشت هر چند سعی در کثرت اعمال تابعه کرده باشند و مراد از مراعات شرایط تقلید آنست
که تقلید مدعی حقیت تا ثابت نشود حقیتش بدلیلی که ممکنست ایشان را تحصیل آن نکنند بلکه
پیروی جماعتی کنند که ثابت و معلوم باشد حقیت آن بمعجزات باهره و یا بدلایل دیگر مانند
انبیا و اوصیا و از ینجاست وجوب بعث انبیا و نصب اوصیا چه اکثر ناس قاصر اند
از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال و کاملان نیز سیما در بدایت احوال محتاج باشند
بانبیا و هدایت ایشان بطریق نظر و اکتساب کمالات عقلیه پس لابدست در هر زمان
از وجود شخصی که جایز باشد تقلید او کردن و از ینجاست وجوب عصمت انبیا و اوصیا
نیز و شک نیست که بیشترین اهل نجات از افراد انسان این طبقه اعنی مقلدین باشند کما
ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله و طایفه ثانیه اعنی مقلدین در اعتقادات باطله مخلد

باشند

باشند در عذابی و شقاوتی ادون از شقاوت اشقیا اهل ذکا و طایفه ثالثه ار
مانند صبیان و مجانین و مانند آن سعادتی خواهد بود بغایت ضعیف اما وجود
سعادت بنا بر بقای نفوس ناطقه و شک نیست که اصل وجود لذیذ باشد سیما با
نجات از عذاب و اما ضعف سعادت ایشان محتاج ببیان نیست چه مایه سعادت هیأت
علمیه و عملیه است که مفقود است در ایشان و چون نفوس غیر زکیه ادراک حسن
سعادت عقلیه نکرده اند و در نظر ایشان سعادتی ورای لذات جسمانیه متصور نیست
پس هر چند کسب ذکاوت و طهارت کرده باشند و اکتساب هیات ردیه نکرده لیکن
باعث ایشان بر کسب ذکاوت و طهارت و ترک شهوات و لذات دنیویه و تنزه از
اعمال و افعال قبیحه که مورث هیات ردیه است در نفس نیست مگر طمع عوضی از جنس
لذات و شهوات جسمانیه لیکن ارفع و ادوم و الطف و اتم از لذات حسیه دنیویه چه
متصور ایشان غیر از ین جنس نتواند بود و لهذا مواعید شرعیه مبنی بر آنست
پس در نفوس ایشان همان انجذاب بسوی جسم و تعلق ببدن باقیست بلکه
بیشتر و محکمتر پس لابدست مر ایشان را تعلق بجسمی از اجسام چه ادراک لذات جسمانیه
بدون آلت جسمانی ممکن نیست و چون تعلق بابدان عنصریه بنا بر بطلان تناسخ
محالست و بسایر اجسام کاینه فاسده نه بر سبیل تدبیر و تصرف بنا بر آنکه عالم کاینات
محفوف بافات است لغو و بیفایده پس لابدست مر ایشان را از تعلق بجسمی از اجسام
شریفه سماویه علی تفاوت درجاتهم و اختلاف طبقاتها چنانکه رای محققین
از حکمای مشائین است و یا بابدان مثالیه چنانکه رای قایلین بعالم مثالست
و بر رای اول تعلق نه بر سبیل تدبیر و تصرفست بلکه بنحویست که آن جسم شریف
موضوع تخیل تواند شد برای نفس متعلقه بوی تا جمیع مواعید شرعیه را
بآن آلت تخیل تواند کرد و جمیع ملذات و ملایمات وی صور متخیله باشند و

توهم کرده نشود که لذتی که از صور متخیله حاصل شود ضعیفتر باشد از لذتی که از صور مادیه
بهر سه چه ملذ و موذی فی الحقیقه صورت مرتسمه در حس مشترکست خواه از ماده خارجیه
متادی بوی شود و خواه از متخیله و از قوای داخله مرتسم در وی گردد بلکه لذت صور متخیله
بغایت اتم باشد و اصفی و الطف از لذت صور مادیه است بنابر صفای آن از کدورات
مادیه سیما که نفس را در ادراک آن هیچگونه شاغلی و مانعی از تدبیر بدن و سایر امور شاغله
نباشد پس قیاس آن لذت متخیله بلذت صور متخیله درین نشأه فاسده مدنیه نباید کرد و همچنین
نفوس ردیه غرض که را لابدست از تعلق بجسمی که موضوع تخیل موذیات وارده در شریعه
باشد و تجویز کرده اند که جسمی باشد متولد از ادخنه و ابخره بنحوی که مستعد تعلق نفس
بتعلق تدبیر و تصرف نباشد قال الشیخ فی بعض رسائله ویشبه ان یکون ما قاله بعض
العلماء حقا وهو ان هذه ان کانت زکیه وفارقت البدن وقد رسخ فیها نحو من الاعتقاد
فی العاقبه التی یکون لامثالهم علی مثل ما یمکن ان یخاطب به العامه ویتصور فی انفسهم ذلک
فاذا فارقوا البدن ولم یکن لهم معنی جاذب الی الجهه التی هی فوقهم لا کمال فیسعدوا تلک
السعاده ولا شوق کمال فیشقوا تلک الشقاوه بل کانت جمیع هیئاتهم النفسانیه متوجهه نحو
الاسفل منجذبه الی الاجسام ولا منع فی المواد السماویه عن ان یکون موضوعه لها بها
تخیل جمیع ما کانت اعتقدته من الاحوال الاخرویه فتشاهد جمیع ما قیل لها فی الدنیا من
احوال القبر والبعث والخیرات الاخرویه ویکون للانفس الردیه ایضا العقاب المصور
لهم فی الدنیا وان صوره الخیالیه لیست تضعف عن الحسیه بل تزداد علیها تاثیرا وصفاء
کما توجد فی المنام وذلک اشد استقرارا من الموجوده فی المنام بحسب قله العوائق وتجرد
النفس وصفاء القابل ولیست الصوره التی تری فی المنام والتی تحس فی الیقظه الا
المرتسمه فی بنطاسیا الا ان احدیهما تبتدی من باطن وتنحدر الیه والثانیه تبتدی
من خارج وترتفع الیه فاذا ارتسم فی بنطاسیا تم هناک الادراک المشاهد وانما یلتذ

ویؤذی

ویؤذی بالحقیقه المرتسم فی النفس لا الموجود فی الخارج فاذا ارتسم فی النفس فعل فعله
وان لم یکن سبب من خارج فان السبب الذاتی هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض
فهذه هی السعاده والشقاوه الخسیستان اللتان بالقیاس الی الانفس الخسیسه
واما الانفس المقدسه فانها تنفصل عن مثل هذه الاحوال وتتصل بکمالها بالذات وتنغمس
فی اللذه الحقیقیه وتتبرأ عن النظر الی ما خلفها والی المملکه التی کانت لها کل التبرؤ ولو
کان بقی فیها اثر من ذلک اعتقادی او خلقی تأذت به وتخلفت لاجله عن درجه علیین
الی ان ینفسخ ومثل این درکتاب مبدأ ومعاد نیز ایراد کرده وقال فی الاشارات
فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الی سعادة تلیق بهم ولعلهم لا یستغنون فیها
عن مقارنة جسم یکون موضوعا لتخیلات لهم ولا یمتنع ان یکون ذلک جسما سماویا او
ما یشبهه ولعل ذلک یفضی بهم آخر الامر الی الاستعداد للاستعداد المسعد الذی للعارفین
وخواجه نصیر قدس سره در شرح این کلام ایراد خلاصه کلام مبدأ ومعاد نموده ودر
بعضی العلماء که در کتاب مبدأ ومعاد از بعض العلماء ممن لا یجازف فیما یقول تعبیر شده
وگفته واظنه یرید الفارابی ودر آخر فرموده که ولی فی اکثر هذا الموضع نظر ووجه
نظر را چنانکه دأب اوست در شرح اشارات بیان نکرده ومعلوم هم نیست بغیر از
محافظت بر ظواهر لیکن آخر کلام منقول از اشارات جای نظر است وهو قوله ولعل
ذلک یفضی بهم الخ یعنی تعلق بجرم سماوی میکشاند مر نفوس را بسوی این که عاقبت
مستعد اتصال بعقل فعال شوند وبسعادت کاملان رسند ووجه نظر ظاهر است چه
نفوس بله چنانکه شیخ در مواضع کثیره بیان کرده آنست که در ایشان استعداد کمالات
عقلیه بحسب فطرت نباشد وشعور بکمال حاصل نتوانند کرد پس چون تواند بود که
استعداد مذکور ایشان را در وقتی حاصل آید وممکن است جواب از این نظر باین که
نفوس ناطقه همه بحسب فطرت قیت مستعد کمالند لیکن تدبیر بدن شغلیست بغایت

شاغل و اکثر نفوس را بنابر ضعف استعداد با چنین شغلی ممکن نشود التفات
بذات خود و پرداختن بتجرد جوهر خود بسبب شدت انهماک و فرورفتگی در امور بدن
و امور وارده از خارج بدن و بعضی از نفوس را بنابر قوت استعداد و فرصتی حاصل
شود و قوتی باشد که گاهی بخود و بالاتر از خود پردازند و سر از گریبان تجرد بیرون
کنند و ادراک معانی و مفهومات مجرده کنند و از انجا راهی بعالم تجرد برند اسباب قوت
و ضعف اختلاف استعدادات امزجه مختلفه باشند که علل معده فیضان نفوس ناطقه اند
و هرگاه بارکارت و طهارت از بدن مفارقت کنند و متعلق شوند بجسمی که تدبیر اتیان
نباشد و شاغل از جهة بدداشته باشند هر آینه توانند بود که باستعداد ذاتی با عدم مانع
مستعد ادراک معقولات گردند و از صور متخیله منتقل بمفهومات کلیه و معانی مجرده شوند
بخلاف نفوس ردیه که متدنس بهیات معذبه شده باشند چه ایشان را بعد از مفارقت
از بدن و تعلق بجسم غیر محتاج بتدبیر فرصت پرداختن بخود نشود بنابر آنکه شغل تأذی
بصور موذیه و هیات معذبه بغایت شاغلتر از شغل تدبیر بدن باشد این بود رای
محققین مشائین و قلیلی از اتباع مشائین من القدما رفته اند بر انعدام نفوس ساذجه
خالیه از کمالات و از مضاد کمالات بعد از مفارقت از ابدان لان النفس انما یبقی
بالصور المرتسمة و این نفوس تصور کلیات نکرده اند که صور آنها مرتسم در وی باشد
و ارتسام صور جزئیه محتاجست بآلت که مفقود است فیلزم ان یبقی معطلة و لا معطل فی
الوجود و این مذهب باطلست چه دلایل داله بر بقای نفوس مطلقست در جمیع نفوس
و تعطل لازم نیاید چنانکه دانسته شد سابقا و لاحقا و اما قائلین بمثال تردد هر که
از جماعت قایلست بتناسخ نفوس ردیه بعد از تردد در ابدان عنصریه و انتقال از
صغر ابدان عنصریه اگر هنوز رذالت باقی باشد و پاک نشده باشند منتقل بابدان
مثالیه شوند و تردد کنند در آن ابدان تا آنکه پاک شده بعالم تجرد محض متصل

شوند

شوند و بسعادت کاملین برسند و نفوس زکیه ساذجه بعد از مفارقت از ابدان
انسانیه منتقل باجرام سماویه شوند و تردد هر که مایل نیست بتناسخ نفوس زکیه و ردیه
جمیعا بعد از مفارقت از ابدان انسانیه متعلق شوند بابدان مثالیه نورانیه و ظلمانیه
منعم یا معذب باشند و چون بطلان تناسخ مطلقا پیش ازین ثابت شده
مذهب طایفه اولی باطل گشت و اما مذهب طایفه ثانیه بتقدیر صحت وجود عالم
مثال نیز خالی از اشکال نیست چه بدن مثالی خالی از آن نیست که قدیمست یا حادث
و بر تقدیر قدم یا تعلقی دارد یا نه و هر دو شق بغایت مشکل بلکه باطل کما لا یخفی علی
الفطن و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس هست و یا نه اگر هست تعلق
نفس مستقله باو محال باشد چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد و اگر نیست تعلق
نفس مستقله باو بدون استعداد او متصور نتواند شد مگر آنکه اختیار شق
اول تقدیر قدم کنند و قایل شوند که تعلق نفس باو نه بر سبیل تدبیر و تصرفست بلکه
بنحویست که موضوع تخیل باشد لیکن خلاف ظاهر اقاویل ایشانست و نیز زیادتی
بر مذهب مشائین چنانکه مدعی آنند نخواهد داشت و اصح اقوال در بدن مثالی بتقدیر
صحت وجود مثال قولیست که استاد ما و مولانا افضل المتألهین صدر الملة و الدین
محمد الشیرازی قدس الله روحه و نور ضریحه میل بآن کرده و آن قولیست بتجرد خیال و عدم
حلولش در ماده و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن پس همچنانکه نفس ما
مثلا در حین خوابیدن تخیل بدن خود و جمیع اجزا و اعضای ظاهره و باطنه میکند و آن
بدنیست لا محاله خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهره و آن بدنیست که در خواب خود را
بآن بدن مشاهده میکند بعد از مفارقت ازین بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که
متخیل او بود با اوست و متخیل او کما فی المنام و آن بدن لا محاله آلت ادراک جمیع
جزئیات و صور محسوسه تواند بود بدون آنکه حاجت شود نفس را بتعلق بجسمی از اجسام

وبابن قول میل کرده غزالی در رساله مضنون علی غیر اهله حیث قال النفس اذا فارقت
البدن وحملت القوة الوهمیة معها کما ذکرنا وتجردت عن البدن ومترشحة لیس
یصحبها شیء من الهیئات البدنیة وهی عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن وعن
دار الدنیا متوهمة نفسها عین الانسان المقبور الذی مات علی صورته کما کان فی
الرؤیا تتخیل وتتوهم وتتخیل بدنها مقبورا وتتخیل الالام الواصلة الیها علی سبیل العقوبات
الحسیة علی ما وردت به الشرایع الصادقة فهذا عذاب القبر وان کانت سعیدة تتخیل
صورا ملائمة علی وفق ما کان یعتقده من الجنان والانهار والحدایق والغلمان والولدان
والحور العین والکاس من المعین فهذا ثواب القبر لذلک قال النبی ص القبر
روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران فالقبر الحقیقی هذه الهیئات وعذاب
القبر وثوابه ما ذکرناها والنشاة الاخرة خروج النفس عن غبار هذه الهیئات کما
یخرج الجنین من القرار المکین کما قال تعالی قل یحییها الذی انشاها اول مرة وهو بکل
خلق علیم وقوله تعالی الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون و
دلیل ظاهر و مثال بین انتهی کلام الغزالی لیکن چنانکه مکرر اشاره بان کردیم تجرد خیال
نیز چون وجود مثال در نظر عقل خیالی مینماید و قیام صور متخیله بذات خود بلا محل در
آینه برهان صورتی ندارد و چه تخصص اثبات اقدار مساحیه در طبایع جسمانیه مستقله مادة
و تمیز اجزاء فرضیه متشابهه بحسب وضع در صور مقداریه موقوف بمحل مادی و اما تناسخ
هیچکس از حکمای مشائین بجواز آن نرفته اند و بجدترین ناس در ابطال تناسخ ارسطاطالیس
شکر الله سعیه و اتباعش از قدما و مشائیه اسلام اند و بجدترین مردم در وقوع تناسخ
حکمای هند و چین و بابل و بزعم شیخ اشراق و اتباعش قدمای حکمای یونان و حکمای
مصر و فارس جمیع مایل بتناسخند در نفوس اشقیا مطلقا فقط علی اختلاف فیما بینهم
فی تجویز الانتقال من نوع الی نوع و عدمه و بعضی قایل نیستند بجواز انتقال از بدن

انذ

انسان ببدن حیوانی دیگر و بعضی قایلند بجواز آن لیکن قایل نیستند بانتقال از حیوان
بنبات و بعضی دیگر قایلند بجواز انتقال از حیوان بنبات و از نبات بجماد نیز لیکن همه
متفقند در قول بخلاص نفوس بالآخره از تردد در ابدان عنصریه و اتصال بعالم
افلاک یا بعالم مثال و این تردد در ابدان عنصریه نزد این جماعت عقوبت و عذاب
و جهنم نفوس شریره است اینست تناسخی که از جمله منسوبین بحکمت قایلند بان و اما
قول بدوام تردد نفوس مطلقا در ابدان عنصریه و عدم خلاص از آن مذهب جماعتی
که قایل بحکمی و توحیدی و بحشر و نشر و ثواب و عقاب مطلقا نیستند و اسطا
ارداء طوایف اهل تناسخ اند و ما بتوفیق الله تعالی و فضله سابقا تقریر ادله بطلان
تناسخ مطلقا بنحوی کردیم که ناظر در آن را جای شبهه نماند ان شاء الله العزیز **فصل
هشتم از باب چهارم از مقاله سیوم در حقیقت سؤال قبر و عذاب قبر و احوال
برزخ** اتفق المسلمون علی حقیقة سؤال منکر و نکیر فی القبر و عذاب الکفار و بعض
العصاة فیه و انکاری که منسوبست بمعتزله بعضی از متاخرین معتزله انکار آن کرده و
گفته اند که معتزله بری اند ازین نسبت بلکه این قول ضرار بن عمرو است و انما نسبت الی
المعتزلة لمخالطة عمرو ایاهم و من تبعه قوم من السفهاء المعاندین للحق کذا فی شرح
المقاصد و شکی نیست که بر تدبیر که قایل نیست ببقای روح بعد از موت بدن سؤال
و عذاب قبر مخصوصست ببدن پس واجبست اعادهء حیوة ببدن در قبر بقدری ما یمکن من
الزمان ان یقع فیه السؤال و العذاب المذکوران چنانکه مذهب اکثر متکلمین است و شک
نیست در امکان آن و بر تدبیر که قایلست ببقای روح تواند بود که سؤال و عذاب قبر
مخصوص باشد بروح و نیز میتواند بود که شامل روح و بدن هر دو باشد باعادهء تعلق
روح بسوی بدن بقدری از زمان که ممکن شود وقوع سؤال و عذاب مذکورین در
آن زمان و کذلک الحال فی ثواب المؤمن فی القبر و این که گفتیم اعنی جواز اعاده حیوة

بسوی بدن کاهست که مراد ثواب و عقاب فی الجمله باشد کما هو ظاهر الاکثرین و
اما اگر مراد دوام ثواب و عقاب باشد مادام المیت فی القبر کما هو الظاهر من قوله تعالی
فی آل فرعون النار یعرضون علیها غدوا و عشیا ای قبل یوم القیمة و ذلک فی القبر
لا محالة بدلیل قوله تعالی و یوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب و من
قوله صلی الله علیه و آله القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران و علی
ذلک بنی الکلام فی شرح المقاصد پس قول با عادهٔ حیوة بسوی بدن مادام فی القبر
ممکن نتواند بود لانحلال البدن لا محالة و خروجه عن قبول الحیوة بالضرورة و ما
فی شرح المقاصد من انا لا نسلم اشتراط الحیوة بالبنیة و لو سلم فیجوز ان یبقی من
الاجزاء قدر ما یصلح بنیة مکابرة محضة پس بنابر این آیه و حدیث مذکورین بیشتر مؤید
قول ببقای روح خواهد بود کما لا یخفی بنابر قول اعادهٔ حیوة فی الجمله خلاف که عقیب
دفن خواهد بود یا قریب بقیام الساعة و الحق هو الاول لما ذکرنا و لما قالوا من ان الوجه
من اعادة الحیوة فی القبر انما هو ارادة الموذج من الثواب و العقاب المکلف مجازات
لکونه ادخل فی لطف المکلف و اما البرزخ فهو الحاجز بین الشیئین و ما بین الدنیا و الآخرة
فی وقت الموت الی البعث فمن مات فقد دخل البرزخ کما فی الصحاح و ثبوت احوال
برزخ فرع بقای روح است و در احادیث کثیره وارد شده بنا احوال ارواح فی مدت
کونهم فی البرزخ و آن ارواح المؤمنین منعمون و ارواح الکفار معذبون در کافی
روایتی از حبه عرنی که گفت بیرون رفتم با امیر المؤمنین ع بظهر کوفه پس ایستاد
حضرت بوادی السلم و من نیز ایستادم و گویا با جماعتی گفتگو بانی میکرد چنانکه من از
ایستادن تنگ آمده نشستم و از نشستن نیز ملول شده برخاستم و ایستادم و همچنین
تا چند نوبت و آن حضرت همچنان ایستاده بود پس من گفتم یا امیر المؤمنین
انی قد اشفقت علیک من طول القیام ساعتی بنشین و استراحت کن و ردای خود را

انداختم تا حضرت بروی بنشیند پس گفت یا حبه با مؤمنی محادثه میکردم و مؤانست
مینمودم یعنی با یکی از اموات من گفتم یا امیر المؤمنین انهم کذلک یعنی مردگان چنین اند
که با ایشان همزبانی و مؤانست توانکرد و فرمود نعم و اگر برای تو پرده برخیزد خواهی
دید ایشانرا که حلقه حلقه نشسته اند و با هم همزبانی میکنند فقلت اجسام ام ارواح فقال
لی ارواح و ما من مؤمن یموت فی بقعة من بقاع الارض الا و قیل لروحه الحقی بوادی
السلم و انها لبقعة من جنة عدن و نیز روایت کرده مرفوعا عن ابی عبد الله ع
قال قلت له ان اخی ببغداد و اخاف ان یموت بها فقال ما تبالی حیثما مات انه لا
یبقی مؤمن فی شرق الارض و غربها الا حشر الله روحه الی وادی السلم فقلت له
و این وادی السلم قال ظهر الکوفة اما انی کانی بهم حلق حلق قعود یتحدثون و عن
ابی بصیر قال قال ابو عبد الله ع ان ارواح المؤمنین لفی شجرة من الجنة و فی روایة
اخری فی حجرات فی الجنة یاکلون من طعامها و یشربون من شرابها و یقولون
ربنا اقم لنا الساعة و انجز لنا ما وعدتنا و الحق آخرنا باولنا و ایضا عن ابی بصیر
عن ابی عبد الله ع قال ان الارواح فی صفة الاجساد فی شجرة فی الجنة تعارف و تسائل
فاذا قدمت الروح علی الارواح یقول دعوها فانها قد افلتت من هول عظیم
ثم یسئلونها ما فعل فلان و ما فعل فلان فان قالت لهم ترکته حیا ارتجوه و ان قالت
لهم قد هلک قالوا قد هوی و عن یونس بن ظبیان قال کنت عند ابی عبد الله
علیه السلام فقال ما یقول الناس فی ارواح المؤمنین فقلت یقولون تکون فی
حواصل طیور خضر فی قنادیل تحت العرش فقال ابو عبد الله ع سبحان الله
المؤمن اکرم علی الله من ان یجعل روحه فی حوصلة طیر یا یونس اذا کان ذلک
اتاه محمد ص و علی و فاطمة و الحسن و الحسین و الملائکة المقربون فاذا قبضه الله
عز و جل صیر تلک الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا فیاکلون و یشربون فاذا قدم

٤٤

علیهم القادم عرفوه بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا وعن ابی بصیر قال قلت
لابی عبد الله ع انا نتحدث عن ارواح المؤمنین انها فی حواصل طیر خضر ترعی فی
الجنة وتاوی الی قنادیل تحت العرش فقال لا اذن ما هی فی حواصل طیر قلت فاین
هی قال فی روضة کهیئة الاجساد فی الجنة وعن ابی بصیر عن ابی عبد الله ع قال سالته
عن ارواح المشرکین فقال فی النار یعذبون یقولون ربنا لا تقم لنا الساعة ولا
تنجز لنا ما وعدتنا ولا تلحق آخرنا باولنا وعن امیر المؤمنین ع قال شر بئر فی النار
برهوت الذی فیه ارواح الکفار وعن ابی عبد الله ع قال قال امیر المؤمنین صلوات
الله علیه شر ماء علی وجه الارض ماء برهوت وهو الذی بحضرموت یرده هام الکفار

فصل نهم از باب چهارم از مقاله سیوم در حقیقت روز قیامت وحشر وحساب وکتاب وصراط ومیزان

بدانکه قیام در لغت مصدر است من قولهم قام قیاما یعنی ایستادن وقیامت نام روزیست که جمیع اموات مکلفین بعد از احیا در آن روز می ایستند
برای حساب اعمال ویا نام مکانیست که در آن مکان می ایستند برای حساب وبنا بر اول
اضافه یوم القیمه مثل اضافه یوم الجمعه ویوم الاحد است وبنا بر دویم مثل اضافه یوم الدار
ویوم السقیفه وبر هر تقدیر تا برای نقلست چه لفظ قیام از معنی مصدری نقل شده
بمعنی روز مذکور یا مکان مذکور بمناسبت وقوع قیام مذکور در آن روز یا در آن
مکان وجمهور اهل اسلام بر آنند که خدای تعالی تخریب بالا فنای این عالم علی اختلاف
القولین تمام خواهد کرد وبعد از آن عالمی دیگر تجدید خواهد آورد که از آن عالم آخرت
گویند وجمیع مردگان زنده خواهد کرد وباز خواهد داشت در موضعی که از آن زمین
قیامت ودر روزی که از آن روز قیامت گویند برای حساب اعمال وآن روزی
خواهد بود در عقب ودر تلو این روزها بغایت دراز بمقدار پنجاه هزار سال بنا بر
آنکه آفتاب آن روز که هر آینه آفتابی دیگر خواهد بود بامر خدای تعالی بایستد وحرکت

نکته

٤٤١

عبارت از نه

بکنند تا امر وز منقضی شود وحشر زنده کردن مردگانست وجمع نمودن در آن موضع
وکتاب عبارت از نامه ایست که ملکین اعمال بنده را در آن نامه ثبت کنند وحساب عبارت
از آنست که آن نامهها را نظر مکلفین در آورند وبدست ایشان دهند تا خود مطلع باعمال
خود شوند وحجت خدای تعالی بر ایشان تمام شود ومیزان عبارت از آلت دو کفه که
اعمال بآن وزن کرده شود وصراط عبارت از جسریست ممدود در بین جهنم ادق از شعر
واحد از سیف که مامور شوند مکلفین جمیعا بمرور بر آن جسر ووجوب اعتقاد جمیع بوقوع این
مفهومات اجماعی امت است بلکه از ضروریات دینیست لیکن در ما صدق این مفهومات
خلافست اکثر اهل اسلام حمل آن بر ظواهر کنند وبعضی تن بتاویل وبعضی قایل شوند
وتر د قایلین بمعاد روحانی تنها قیامت کبری عبارت از خلوص دو ارستن جمیع نفوس
از قید تعلق اجسام مطلقا وقایم شدن وایستادن بخود بدون تعلق وتصرف در حا
بابدان ومراد از یوم قیامت یوم دهریست نه یوم زمانی واقع در تلو وعقب این ایام
زمانیه ومراد از زمین قیامت دار وعالم استقرار مجرداتست بدون حاجت بماده
وکتاب اعمال عبارت از ارتسام وارتساخ آثار اعمال وافعالست در نفس پس نفوس
صحایف اعمال باشند وحساب عبارت از مشاهده کردن نفس است آثار مرتسمه در وی را
ومیزان عبارت از عقل نظریست که حسن وقبح افعال بآن سنجیده شود وصراط عبارت
از ملکه عدالتست وتوسط میان افراط وتفریط در اخلاق واکثر قایلین بمعادین جمیعا
تن بتجویز امثال این تاویل مذکور کنند وحمل بر ظواهر را نیز ممکن دانند وقایل بمعاد جسمانی
فقط را چاره نیست از حمل بر ظواهر وشکی نیست در امکان آن وحمل کنند کان بر ظواهر را
در وزن اعمال دو قولست احدهما ان اعمال المؤمن تتصور بصور حسنة واعمال
الکافر والفاسق بصورة قبیحة فتوزن تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس
رضی الله عنه والثانی ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی تکون الاعمال فیها کما

ورد فی بعض الاحادیث النبویه والیه ذهب اکثر المفسرین وکثیری از علما حمل کرده اند
میزان را بر عدل وهو قول مجاهد والضحاک والاعمش والیه ذهب کثیر من المتاخرین فاولوا
حمل الوزن علی هذا المعنی جایز فی اللغة یقال هذا الکلام فی وزن ذاک وفی وزنه ای
یعادله ویساویه مع انه لیس هناک وزن فی الحقیقة ولان العدل فی الاخذ والاعطاء
لایظهر الا بالکیل والوزن فی الدنیا فلم یبعد جعل الوزن کنایه عن العدل وبعضی از محققین مثل
حجة الاسلام غزالی وغیره را تحقیقیست در امثال این مقام بغایت نفیس وهو ان لکل معنی
من المعانی حقیقة وروحا وله صورة وقالب وقد یتعدد الصور والقوالب لحقیقة
واحدة وانما وضعت الالفاظ للحقایق والارواح ولوجودهما فی القوالب یستعمل الالفاظ
فیها علی الحقیقة مثلا لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور فی الالواح من دون
ان یعتبر فیها کونها من قصب او حدید او غیر ذلک بل ولا ان یکون جسما ولا کون النقش
محسوسا او معقولا ولا کون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد کونه منقوشا فیه
وهذا حقیقة اللوح فکذلک المیزان فانه موضوع لما یعرف به مقادیر الاشیاء وهذا معنی واحد
هو حقیقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتی بعضها محسوس وبعضها معقول مثل ما یوزن
به الاجرام والاثقال کذی الکفتین وما یوزن به المواقیت والارتفاعات کالاسطرلاب
وما یوزن به الدوایر والقسی کالفرجار وما یوزن به الاعمدة کالشاقول وما یوزن به
الخطوط کالمسطر وما یوزن به الشعر کالعروض وما یوزن به العلوم کالمنطق وما یوزن
به الکل کالعقل المستقیم پس بنا برین تحقیق توان گفت که مراد از میزان قیامت برای
خواص منطق وقوانین نظریست که حق وباطل در اعتقادات واصول بآن توان شناخت
کما اختاره الغزالی فی بعض تصانیفه وبرای خواص وعوام در افعال واعمال جمیعا انبیا
واوصیا اند چه صحت وفساد عمل موافقت با گفته وکرده ایشان ومخالفت با آن متحقق
میشود کما ورد فی الاحادیث ان الموازین القسط هم الانبیاء والاوصیاء وان امیر المؤمنین

هو المیزان

هو المیزان فمیزان کل امة هو نبی تلک الامة ووصی نبیها ولبعض افاضل اخوتنا
الالهیین کثر الله امثاله فی العالمین رساله نفیسه فی تحقیق میزان القیمه مبنیة علی التحقیق
المذکور وهی فی غایت الجوده ینبغی ان یطالعها کل احد واما حدوث ابدان در روز
قیامت دفعه شک نیست در امکانش بنابر آنکه تولد حیوانات مشاهدات ومعلوم
قال الغزالی فی المضنون عود النفس الی البدن بعد مفارقتها امر ممکن غیر
مستحیل ولا ینبغی ان تتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس بالبدن فی اول الامر اظهر
من تعجب عودها الیه بعد المفارقه وتاثیر النفس فی البدن تاثیر فعل وتسخیر ولا برهان
علی استحالة هذا التسخیر وصیرورة هذا البدن مرة اخری مستعدة لقبول تاثیرها و
تسخیرها وبقی ههنا تعجب من ضعفاء العقول وهو ان ذلک الاستعداد الانسانی
تحصل قلیلا قلیلا بالتدریج من نطفة فی قرار مکین ثم من علقة الی تمام الخلقه واذا
لم یکن کذلک لا تقبل الاستعداد لقبول التسخیر ودفع هذا التعجب انا قد بینا ان
ما هو ممکن بالتدریج حدوثه ممکن حدوثه دفعة والتوالد انما یکون بالتدریج واما التولد
فلا یکون بالتدریج المحسوس الا تری ان الفار الذی یتوالد یکون بالتدریج وباجتماع
الذکر منه والانثی وبعد حمل وسفاد واما التولد منه یکون دفعة فانه لم یوجد قط
مدر ولا تراب بعضه فار وبعضه بالقوة قریب الی جسم الفار وکذا الذباب الذی
یتولد فی الصیف من العفونات یکون دفعة ولم توجد عفونة تغیرت عن حالها
وصارت بالقوة قریبة الی الذباب بل یستحیل ذبابا من غیر مهلة وتدریج والنشاة
الثانیة تولدیة من تلک الاجزاء التی کانت فی الاصل وان تفرقت وخلعت بعضها
صورها فیرد الله واهب الصور تلک الصور الی موادها ویحصل المزاج الخاص مرة اخری و
لها نفس حدثت عند حدوث ذلک المزاج ابتداء فیعود بالتسخیر والتصرف الیها مع العلاقة
التی کانت بینهما واما الحساب فقد قال الغزالی فی المضنون تعلق النفس بالجسد یعنی الجسد

الدنیوی فانه المحتاج الی التدبیر الشاغل حجاب لها عن حقایق الامور وبالموت تنکشف
الغطاء کما قال تعالی فکشفنا عنک غطاءک ومما ینکشف لها تاثیر اعمالها فیما یقربها
الی الله ویبعدها عنه ومقادیر تلک الاثار وان بعضها اشد تاثیرا من البعض وفی
قدرة الله ان یجری سببا یعرف الخلق فی لحظة واحدة ومقادیر الاعمال بالاضافة الی
تاثیراتها بالتقریب والابعاد فحد المیزان ما یعرف به الزیادة من النقصان ثم ذکر التحقیق
المذکور فی المیزان ثم قال والحساب جمع متفرقات المقادیر وتعریف مبلغها ومامن
انسان الا وله اعمال متفرقة نافعة وضارة مقربة ومبعدة لا یعرف حد کنهها وقد
لا یحصره احاد متفرقاتها فاذا احضرت المتفرقات وجمعت کان حسابا فان فی قدرة الله
تعالی ان یکشف فی لحظة واحدة للعالمین متفرقات اعمالهم ومبلغ اثارها فهو اسرع الحا
سبین قطعا وسئل امیر المومنین علی بن ابی طالب علیه السلام کیف یحاسب الله الخلق فی لحظة واحدة
من غیر تشویش وغلط فقال کما یرزقهم الله مع سایر انواع الحیوانات بلا تشویش وغلط
واما الصراط فقال ایضا فی المضنون الصراط عبارة عما لا مناسبة بین دقته ودقة
الشعر وحدته وحدة السیف فهو فی الدقة کالخط الهندسی والصراط المستقیم عبارة عن
الوسط الحقیقی بین الاخلاق المتضادة ولهذا امرنا الله بالدعاء له فی سورة الفاتحة
حیث قال اهدنا الصراط المستقیم وقال فی حق المصطفی صلی الله علیه و آله انک لعلی خلق عظیم
مثال ذلک السخاوة بین التبذیر والاسراف والبخل والشجاعة بین التهور و
الجبن والتواضع بین الکبر والدناءة والعفة بین الشهوة وبین الخمود فلهذه
الاخلاق طرف افراط وطرف تفریط وهما مذمومان والوسط لیس من الافراط
ولا من التفریط فهو فی غایة البعد من کل طرف فلذلک قال النبی صلی الله علیه و آله خیر الامور اوسطها
ومثال ذلک الوسط الخط الهندسی بین الظل والشمس لا من الظل ولا من الشمس و
تحقیق ذلک ان کمال الادمی فی المشابهة بالملکیة وهم منفکون عن هذه الاوصاف

المتضادة ولیس فی امکان الانسان الانفکاک عنها بالکلیة فکلفه الله ما یشبه
الانفکاک وهو الوسط فان الفاتر لا حار ولا بارد والعودی لا ابیض ولا اسود
فالبخل والتبذیر من صفات الانسان والمقتصد السخی کانه لا بخیل ولا مبذر فالصراط
المستقیم هو الوسط الحق بین الطرفین الذی لا میل له الی احد الجانبین وهو ادق
من الشعر والذی یطلب غایة من الطرفین یکون علی الوسط ولو فرضنا حلقة حدید
محاطة بالنار وقعت فیها نملة وهی تهرب بطبعها عن الحرارة فلا تهرب الا الی المرکز
لانه الوسط الذی هو غایة البعد من المحیط المحرق وتلک النقطة لا عرض لها فاذن
الصراط المستقیم لا عرض له وهو ادق من الشعر ولذلک خرج من القوة البشریة
الوقوف علیه فلا جرم یرد امثالنا النار بقدره له عنه کما قال تعالی وان منکم الا
واردها کان علی ربک حتما مقضیا وقال ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء و
لو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فان العدل بین المرتین فی المحبة والوقوف علی درجة
متوسطة لا میل فیه الی احدیهما کیف یدخل تحت الامکان فمن استقام فی هذا
العالم علی الصراط المستقیم الذی حکی الله تعالی حقیقه علی النبی صلی الله علیه و آله ان هذا صراطی
مستقیما فاتبعوه مر علی صراط الاخرة من غیر میل وجاء فی الحدیث یمر المومن علی
الصراط کالبرق الخاطف **فصل دهم از باب چهارم از مقاله سیوم در حقیقت
جنت و نار** جنت عبارت از دار ثواب است و نار عبارت از دار عقاب دواب
وعقاب جسمانی را لا محاله داری باید جسمانی وخلاف است درین که جنت و نار
موجودند الآن یا موجود خواهند شد در روز قیامت اکثر بر مذهب اول اند
وبعضی از معتزله بر مذهب ثانی وحق مذهب اول است بنا بر دلالت ظاهر آیات
واحادیث بر آن یا عدم ضرورت تاویل و تیرا دخلست در لطف وعد و وعید
کما لا یخفی و دست فرقه ثانیه چند وجهست اول لزوم عبث و آن مندفعست بوجه

دوّم از وجهین مذهب مختار دوّم لزوم فنا و هلاک لعموم الادلة الدالة علی هلاک
العالم مع تحقق الاجماع علی دوامهما و ان منذ فعت بحمل اجماع بر ما بعد قیامت فلا
ینافی هلاکهما لحظة واحدة قبل القیمة سیوم عدم تحقق مکان برای جنت و نار چه
تحققشان در سموات این عالم ممتنعست لاستحالة الخرق فی الافلاک و توقف
الدخول فیهما علیه ح و کذا فی عناصره لانهما لا تسع جنة عرضها السموات والارض
و همچنین در عالم دیگر لاستحالة وجود عالم الآخر مباین لهذا العالم کما مر و جواب
آنست که مکان جنت فوق سموات سبع است و تحت عرش کما علیه الاکثرون لقوله
تع عند سدرة المنتهی عندها جنة المأوی و لقوله علیه السلام سقف الجنة عرش الرحمن
و قد سبق ان خرق الافلاک غیر المحدد للجهات غیر ممتنع و نار موصوف نیست توسعتی
که در عالم عناصر گنجایش آن نباشد فیمکن کونها تحت الارضین السبع کما هو المشهور
و رای حکما آنست که دار جنت جسمانی بواطن افلاکست و هی نفوسها المنطبعة کما مرت
الاشارة الیه و قال الغزالی فی المضنون اللذة المحسوسة الموعودة فی الجنان من
اکل و شرب و نکاح یجب التصدیق بها لامکانها و هی کما تقدم حسی و خیالی و عقلی اما
الحسی فبعد رد الروح الی البدن کما ذکرناه و لا کلام فی ان بعض هذه اللذات مما
لا یرغب فیها کل احد مثل اللبن و الاستبرق و الطلح المنضود و السدر المخضود و
هذا ما خوطب به جماعة یعظم ذلک فی اعینهم و یشتهونه غایة الشهوة و فی کل صنف
و کل اقلیم مطاعم و مشارب و ملابس یختص بقوم دون قوم و لکل احد فی الجنة ما یشتهیه
لکم فیها ما تشتهی انفسکم و لکم فیها ما تدعون و ربما یعظم الله شهوة فی الآخرة و لا یکون
تلک الشهوة معظمة فی الدنیا کالنظر الی ذات الله تع فان الشهوة و الرغبة
الصادقة فیها فی الآخرة دون الدنیا و اما الخیالی فلذته کما فی النوم الا انه یستحقر
لانقطاعه عن قریب فلو کانت دائمة لم یدرک فرق بین الحسی و الخیالی لان اللذة

الانسان بالصور من حیث انطباعها فی الخیال و الحس لا من حیث وجودها فی
الخارج فلو وجد فی الخارج لدامت اللذة و للقوة المتخیلة قدرة علی اختراع الصور
فی هذا العالم الا ان صورها المخترعة لیست محسوسة و منطبعة فی القوة الباصرة فلذلک
لو اخترعت صورة جمیلة فی غایة الجمال و توهمت حضورها و شاهدتها لم تعظم لذة
لانه لیس یصیر مبصرا کما فی النوم فلو کانت لها قوة علی تصویرها فی القوة الباصرة
لعظمت لذته و نزل منزلة الصورة الموجودة فی الخارج و لا تفارق الآخرة الدنیا
فی هذا المعنی الا من حیث کمال القدرة علی تصویر الصورة فی القوة و کل ما یشتهیه
احد یحضر عنده فی الحال فیکون شهوته سبب تخیله و سبب ابصاره ای سبب انطباعه
فی القوة الباصرة فلا یخطر بباله شیء یمیل الیه الا و یوجد فی الحال ای هو حوله بحیث یراه
و الیه الاشارة بقوله عم ان فی الجنة سوقا تباع فیه الصور و السوق عبارة عن اللطف
الالهی الذی هو منبع القدرة علی اختراع الصورة بحسب المشیة و اما الوجه الثالث
و هو الوجود العقلی فهو ان یکون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلیة التی لیست
محسوسة لکن العقلیات تنقسم الی انواع کثیرة مختلفة اللذات کالحسیات فیکون
الحسیات امثلة لها و کل واحد یکون مثالا للذة اخری و ان کانت مما لا عین رأت
و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر فجمیع هذه الاقسام ممکنة فیجوز ان یجمع بین
الکل و یجوز ان یکون نصیب کل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقلید
الجمود علی الصور الذی لم ینفتح له طرق الحقایق یمثل له هذه الصور و العارفون
المستحقرون لعالم الصور و اللذات المحسوسة یفتح لهم من لطایف السرور
اللذات العقلیة ما یلیق بهم و یشتهی شوقهم و شهوتهم اذ حد الجنة ان فیها
لکل امرئ ما یشتهیه و اذا اختلفت الشهوات لم یبعد ان یختلف العطیات
و اللذات و القدرة واسعة و القوة البشریة عن الاحاطة بعجایب القدرة

فاضره والرحمة الالهية الغت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذى احتمله
افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى الفهم من امور يليق
بالكرم الالهى ولا تدرك بالفهم البشرى وانما تدرك فى مقعد صدق عند
مليك مقتدر و ما بهمين فصل که از فصول ۲ کتابست از انچه مقصود بالذات
بود درين کتاب اکتفا نماييم و با براد خاتمه موعوده در فاتحه کتاب بفضل الله
وتوفيقه طريق اختتام بپيماييم **خاتمه در اشاره کونه بدلالت بر سلوک**
راه باطن بدانکه معروف در سلوک راه باطن دو طريقه است يکی طريقه حکمت
وآن تهذيب اخلاقست که منتهى سعى حکماى اشراقست دوم طريقه شرع و دين
محافظت بر اخلاص و تقوى است که غايت مجاهده صوفيه و عرفاست و بحقيقت
هر دو طريقه متحد باشند و غرض اصلى هر دو بالمآل واحد پس مقصود درين
خاتمه ايراد دو مقصدست **مقصد اول از خاتمه در ذکر طريقه حکمت و دلالت**
بر تهذيب اخلاق بدانکه حکمت که علمست باحوال اعيان موجودات على ما هى
عليه فى نفس الامر بر دو قسمست نظريه و عمليه اما حکمت نظريه علم باحوال موجوداتيست
که وجودش متعلق بقدرت و اختيار انسان نباشد مانند علم بواجب الوجود
و مبادى عاليه و افلاک و عناصر و نفوس و قوى و صور و طبايع الى غير ذلک
واما حکمت عمليه علم باحوال موجوداتيست که وجودش متعلق بقدرت و اختيار
انسان باشد مانند اعمال و افعال ما از انجهت که مؤدى بصلاح معاش و معاد باشد
وآن اگر باعتبار مشارکت با جماعتى باشد در منزل آنرا علم تدبير منزل گويند و با
در بلد آنرا علم سياست خوانند و اگر نه باعتبار مشارکت باشد بلکه باعتبار انفراد
باشد من حيث ينبغى ان يفعل و لا ينبغى ان يفعل آنرا علم تهذيب اخلاق خوانند و
مقصود ما اشاره بعلم تهذيب اخلاقست و بيانش آنست که نفس ناطقه را

مقالات آن سه

ازجهت

ازجهت قوت عمليه و بحسب فراوانى اعمال مباينى در جوهر ذات مرتسخ شود که
منشاء تولد اخلاق حميده و ذميمه شود و فضايل و رذايل عبارت از انهاست
و چنانکه فضايل لا محاله مؤدى بصلاح معاش و معادست و رذايل مؤدى
بفساد هر دو باشد پس لابد است از چاره و تدبيرى که هيأت مرتسمه در نفس همه
منشاء فضايل شوند و تخلى از رذايل حاصل شود و آن تدبير بصنعت تهذيب اخلاق
حاصل تواند شد و خلق ملکه ايست نفسانى که مقتضى سهولت صدور افعال باشد
از نفس بحيثيتى که محتاج بروتى و فکرى نباشد و خلق بر دو گونه بود طبيعى و
عادى اما طبيعى مثل انکه اصل مزاج مقتضى آن باشد که نفس فايض شده را
حالتى و کيفيتى بود مفطور با او مانند کسى که ادنى سببى تحريک قوه غضبيه او تواند
کرد و اندک چيزى او را بغضب تواند در آورد و مانند کسى که از سهل ترين سببى جزع
کند و جبن و بددلى نمايد و يا از ادنى سببى بافراط خنده کند و يا بگريه درآيد و مانند
و مانند آن و اما عادى مانند کسى که اول برويت و فکر کارى کند و بکثرت تکرار و
تمرن عادت شود بحدى که محتاج برويت و فکر نباشد و اين که گفتيم
انقسام خلق بعادى و طبيعى مذهب محققين است از حکما و بعضى بر آنند
که خلق نيست مگر طبيعى پس تغيير و تبديل اخلاق ممتنع باشد و اين مذهب
بغايت ضعيفست بنا بر انکه معلومست و مشاهد هم حدوث خلق و هم
تبديل خلق والا تربيت و تعليم و تاديب را اثرى نبودى و ما شرار بصحبت
اخيار و نيکان نيک نشدندى و مجالست اشرار نيکان را زيان نداشتى
و بطلان جميع اينها معلومست بر سبيل قطع و جزم و الدليل على ان الاخلاق
انما تحصل عن اعتياد الافعال التى تصدر عن الاخلاق ما تراه من اصحاب
السياسات و افاضل الملوک فانهم انما يجعلون اهل المدن اخيارا بما

باشد

يعوّدونهم من افعال الخير وكذلك اصحاب السياسات الرديّة والمتغلبون
على المدن يجعلون اهلها اشرارا بما يعوّدونهم من افعال الشرّ و چون این
مقدمه دانستی بدانکه حکما در تهذیب اخلاق دو مطلب کلی منقاد کردانیدن
قوت عملیه مر قوت نظریه را تا هیئاتی و آثاری که از اعمال و افعال در نفس
مرتسم و مترسخ شود مضاد هیئات عملیه که از جهت قوت نظریه حاصل
شود نباشد و بعد از مفارقت موجب تأذی وی و انجذاب بعلایق جسمیه که
سبب عدم خلوص سعادت عقلیه است نشود و دویم اعداد و تهیئه نفس برای
اعمال نظر و تکمیل قوت نظریه که غایت اصلیه وجود نفس ناطقه است و برای حصول
غایات مطلوبه از قوت عملیه که متعلقست بحفظ بدن و نظام بر وجه صواب و
بطریق سهولت و قوت عملیه را قوی و جنود بسیار است که اصل و رئیس آنها
دو قوتست یکی شهوت و دیگری غضب و هر کدام از آن قوای مذکوره را دو
طرفست یکی طرف افراط و دیگری طرف تفریط و طرف افراط در هر قوتی موجب
اخلال بغایت اول از غایتین مذکورتین و اخلال بجزء اول از غایت ثانیه است و
طرف تفریط موجب اخلال بجزء دویم از غایت ثانیه و ضبط وی از میل باحد الطرفین
و محافظتش بر وسط مؤدی بحصول کلتا الغایتین پس ضبط هر کدام از قوی
بر وسط فضیلتست و میل هر کدام بیکی از طرفین رذیلت و بالجمله در توسط
دو معنی معتبر است یکی کسر قوت و ازاله وی از مرتبه شدت که افراط عبارت
از انست و دویم ابقای قوت و استعمال وی فی الجمله و عدم ازاله و اعدام بالکلیه
که تفریط عبارت از انست و این دو معنی مطلوبست لاجل الغایتین المذکورتین
وهذا معنی کلام الشیخ فی الشفا الوساطة تطلب فی الاخلاق لجهتین فاما
ما فیها کسر القوی فلاجل زکاء النفس خاصة ولیستفاد بها الهیئات الاستعلائیة

وان یکون تخلصها من البدن تخلصا نقیا واما ما فیها من استعمال تلك
القوی فلمصالح دنیویة و مراد از هیئات استعلائیه ملکه تسلط عقل نظریست
بر عقل عملی با استخدام وی در تحصیل ملکات و هیئات فاضله تواند کرد و
مراد از زکاء نفس طهارت اوست از هیئات ردیه و اخلاق رذیله و مراد از
تخلص نقی انست که در وقت مفارقت نفس خالی باشد از هیئاتی که
موجب انجذاب اوست بتعلق باجسام تا بالکلیه منخرط در سلک عقول
مجرده و ملائکه مقدسه تواند شد و مراد از استعمال قوی بکار داشتن
قوتهاست فی الجمله در مصالح بدنیه و نظامیه تا منجر بطرف تفریط نشود
و مؤدی باخلال نگردد و اما قوت عقلیه که انرا از جهت قدرت بر تحصیل مجهولات
نظریه عقل نظری و از جهت قدرت بر تمیز میان جمیل و قبیح و صحیح و فاسد
قوت تمیزیه و از جهت قدرت بر تصریف امور بحسب مصالح و ترتب غایات
مطلوبه قوت تدبیریه خوانند افراطش در تحصیل علوم نظریه و معارف
حقیقیه مذموم نیست و توسط دران مطلوب نه بلکه هر چند دران افراط ازید
و همت در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید محمود و حسن و بکمال حقیقی و
سعادت حقیقیه نزدیکتر باشد لیکن از جهت تدبیر در امور دنیویه و
تحصیل غایات عاجله دنیه توسط مطلوبست و افراط و تفریط هر دو
مذموم و لهذا اصول فضایل چهار است بنا بر انکه اصول قوی که واجبست
تعدیل آنها و مطلوبست توسط در آنها سه قوتست قوت شهویه و
غضبیه و قوت تدبیریه پس توسط در هر کدام علحده فضیلتی است و توسط
در مجموع باهم فضیلتی دیگر و توسط در قوت شهویه را عفت گویند و توسط
در قوت غضبیه را شجاعت و توسط در قوت تدبیریه را حکمت و مراد از حکمت

عملیه است نه علم باعیان موجودات و توسط در مجموع قوای ثلثه را
عدالت و لهذا گفته اند که اصول عدالت سه است پس مجموع اصول
فضایل چهار باشد حکمت و شجاعت و عفت و عدالت حکمت معرفت
موجودات است خواه موجودات الهی و خواه موجودات انسانی که وجود
بارادهٔ انسان باشد اعنی معرفت هرچه دانستنی است و کردنی که حکمت
نظری و عملی عبارت از آنست و شجاعت آنست که قوت غضبی مر نفس ناطقه را
انقیاد نماید در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب اقتضای عقل
کند تا هم فعلی کند جمیل و هم صبری که نماید محمود بود و عفت آنست که شهوت
مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب مقتضای عقل بود و اثر
حریت در وظاهر شود و از بندگی و عبودیت هوای نفس فارغ باشد
و عدالت آنست که این قوتها با هم موافقت نمایند و امتثال قوت
ناطقه ممیزه کنند تا اختلاف هوا و تجاذب قوی نفس را در ورطهٔ
حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف در و منتفی نشود و شیخ ابو
علی مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابو علی سینا بوده در حکمت نظری
در کتاب طهارت النفس گوید القوة الناطقة هی التی تسمی الملکیة و
آلتها التی تستعملها فی البدن الدماغ والقوة الشهویة هی التی تسمی
البهیمیة وآلتها التی تستعملها فی البدن الکبد والقوة الغضبیة هی
التی تسمی السبعیة وآلتها التی تستعملها فی البدن القلب فلذلک وجب
ان یکون عدد الفضایل بحسب اعداد هذه القوی فمتی کانت حرکة النفس
الناطقة معتدلة وغیر خارجة عن ذاتها وکان شوقها الی المعارف الصحیحة
لا المظنونة معارف وهی بالحقیقة جهالات حدثت عنها فضیلة العلم وتبعها

الحکمة ومتی کانت حرکة النفس البهیمیة معتدلة منقادة للنفس
العاقلة غیر متأبیة علیها فیما تقسط لها ولا منهمکة فی اتباع هواها
حدثت عنها فضیلة العفة ویتبعها فضیلة السخا ومتی کانت حرکة
النفس الغضبیة معتدلة تطیع النفس العاقلة فیما تقسط فلا تهیج فی
غیر حینها ولا تحمی اکثر مما ینبغی لها حدثت عنها فضیلة الحلم ویتبعها
فضیلة الشجاعة ثم یحدث عن هذه الفضایل الثلاث باعتدالها و نسبت
بعضها الی بعض فضیلة هی کمالها وتمامها وهی فضیلة العدالة فلذلک
اجمع الحکماء علی ان اجناس الفضایل اربع وهی الحکمة والعفة والشجاعة
والعدالة ولذلک لا یفتخر احد ولا یباهی الا بهذه الفضایل فقط فاما من
افتخر بآبائه واسلافه فلانهم کانوا علی بعض هذه الفضایل او علیها کلها ثم
قال الحکمة هی فضیلة النفس الناطقة الممیزة وهی ان تعلم الموجودات
کلها من حیث هی موجودة وان شئت فقل ان تعلم الامور الالهیة
والامور الانسانیة ویثمر علمها بذلک ان تعرف المعقولات ایها یجب ان یفعل
وان لا یفعل واما العفة فهی فضیلة الجزء الشهوانی وظهور هذه الفضیلة فی
الانسان یکون بان تصرف شهواته بحسب الرای اعنی ان توافق الممیزة
الصحیح حتی لا ینقاد لها ویصیر بذلک حرا غیر متعبد لشیء من شهواته واما
الشجاعة فهی فضیلة النفس الغضبیة وتظهر فی الانسان بحسب انقیادها للنفس
الناطقة المتمیزة واستعمالها یوجبه الرای المحمود فی الامور الهایلة اعنی ان لا
یخالف من الامور المفزعة اذا کان فعلها جمیلا والصبر علیها محمودا واما
العدالة فهی فضیلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضایل الثلث التی
عددناها وذلک عند مسالمة هذه القوی بعضها لبعض واستسلامها للقوة

الممیزه حتی لاتتغالب ولاتتحرک نحو مطلوباتها علی رسوم طبایعها وتحدث
للانسان بها هیأة یختار بها ابدا الانصاف من نفسه عن نفسه ولا
ثم الانصاف والانتصاف من غیره واما اجناس رذایل که ضد
فضایل مذکوره اند اگرچه در بادی النظر چهار تواند بود و آن جهل باشد
که ضد حکمت و جبن که ضد شجاعت و شره که ضد عفت و جور که ضد
عدالت کما قال الشیخ ابن مسکویه قدس سره واضداد هذه الفضایل
الاربع من الرذایل ایضا اربع الجهل والشره والجبن والجور لیکن بحسب نظر
مستقصی هر فضیلتی را حدیست که چون ازو درگذرد خواه بطرف افراط
وخواه بطرف تفریط متادی برذیلتی شود بلکه چنانکه محقق طوسی قدس
سره در اخلاق خود آورده هر قیدی که در تحدید فضیلتی معتبر بود و اهمال
کنند یا هر قیدی که معتبر نبود رعایت نمایند آن فضیلت رذیلت گردد پس
هر فضیلتی بمثابه وسطی است در رذایل که بازاء او باشند بمنزله اطراف ما
مرکز دایره پس ازین جهت بازاء هر فضیلتی رذیلتهای نامتناهی تواند بود
چه وسط محدود باشد و اطراف نامحدود و ملازمت فضیلت مانند حرکت
بود بر خطی مستقیم و ارتکاب رذیلت مانند انحراف از آن خط و ظاهر است که
میان دو نقطه خط مستقیم جز یکی نتواند بود و خطهای نامستقیم غیر متناهی باشند
کذلک استقامت در سلوک طریق فضیلت جز بر یک نهج صورت نبندد
و انحراف از آن منهج نامحدود باشد و ازین جهت باشد صعوبتی که در التزام
طریقت فضایل واقع باشد و در اخلاق خواجه وارد شده که اگر در
بعضی اشارات نوامیس آمده است که صراط خدای تعالی از موی باریکتر و از
شمشیر تیزتر بود عبارت ازین معنیست و مثل ازین از اعرابی نیز نقل کرده شد

بکر

لیکن مجموع رذیلتهای نامتناهی که بازاء هر فضیلتیست راجع بدو نوع است
یکی آنکه از وسط بطرف افراط مایل باشد و دیگری آنکه از توسط بتفریط
میل کند پس بازاء هر فضیلتی دو نوع از رذیلت بود و چون اجناس فضایل
چهار بود پس اجناس رذایل هشت باشد دو بازاء حکمت و آن سفه بود و بله
و دو بازاء شجاعت و آن تهور بود و جبن و دو بازاء عفت و آن شره بود و
خمود شهوت و دو بازاء عدالت و آن ظلم بود و انظلام و در هر کدام اول
در جانب افراط باشد و دوم در جانب تفریط اما سفه استعمال قوت فکری
بود در آنچه واجب نبود یا زیاده بر آنچه واجب بود و هو المراد من الجربزة و بله
تعطیل قوت فکری بود بارادت نه آنچه از روی خلقت بود و تهور اقدام
بود بر چیزی که اقدام بر آن جمیل نباشد و جبن حذر کردن بود از چیزی که
حذر از آن محمود نباشد و شره فرو رفتن باشد در لذات زیاده از قدر
واجب و خمود سکون شهوت بود از طلب لذات ضروری مباح از روی اراده
نه از نقصان خلقت و ظلم تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه و
انظلام تمکین کردن بود دیگری را و فروتنی نمودن در ظلم و اخذ اموال و اسباب
بدون استحقاق و هر یک از اجناس اربعه فضایل مشتمل باشد بر انواعی از
فضایل اما انواعی که در تحت فضیلت حکمت اند مشهورات هفت نوعست
اول ذکا و ذکا آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت در ترتیب
قضایا و استخراج نتایج ملکه شود دوم سرعت فهم و آن سرعت انتقال بود از
ملزوم بلازم تا در آن بمزید تاملی محتاج نشود سیوم صفای ذهن و آن
استعداد نفس است برای استخراج مطلوب بی اضطرابی و تشویشی چهارم سهولت
تعلم و آن قوتی بود که مکتسب شود نفس را و حدتی که حاصل شود ذهن را که

لی ممانعت خواطر متفرقه متوجه مطلوب نظری تواند شد پنجم حسن تعقل
و آن نگاه داشتن اندازه و مقداری بود که در کار بود در بحث و استکشاف
از حقیقت مطلوب با اهمال داخلی و امتیاز خارجی نکند ششم حفظ و آن ضبط
کردن و نگاه داشتن صورتهایی بود که عقل یا وهم بقوت تفکر یا تخیل تلخیص آن
کرده باشد هفتم تذکر و آن سهولت یاد آوردن صور محفوظه باشد در هر وقتی
که خواهد و اما انواعی که در تحت فضیلت شجاعت مشهور یازده نوعست اول
کبر نفس و آن عدم مبالات نفس بود بکرامت و هوان و یسار و اعسار تا در احتمال
امور ملایم و غیر ملایم یکسان باشد دوم نجدت و آن واثق بودن نفس باشد به
ثبات خویش تا در حالت خوف جزع نکند و حرکات نامنتظم از و صادر نشود سیوم
بلندی همت و آن باک نداشتن بود از هر سختی و دشواری که در طلب امری جمیل رو
دهد حتی از شداید مرگ پروا نکند چهارم ثبات و صبر و آن قوة مقاومت آلام
و شداید باشد سیما اهوال تا از معارضه آن شکسته نشود پنجم حلم و آن طمانینه بود
که با وجود آن قوت غضبی تحریک نفس باسانی نتواند کرد ششم سکون و آنرا عدم طیش
نیز گویند و آن ثباتی بود که ملکه شود نفس را در خصوص خصومتها و حربهایی که در
محافظت دین و عرض روی نماید هفتم شهامت و آن حریص بودن نفس است بر
کارهای عظیم بتوقع ذکر جمیل هشتم احتمال الکد و آن تاب آوردن تعبهات که مر
جوارح را در ارتکاب اعمال پسندیده عارض شود نهم تواضع و آن در نظر ناوردن
باشد خود را و مزیتی نشمردن در حضور کسانی که در جاه و اعتبار از و نازلتر باشند
دهم حمیت و آن عدم تهاون بود در محافظت اموری که محافظتش واجب باشد
یازدهم رقت و آن متاثر شدن نفس باشد از تالم ابنای نوع بی اضطرابی که
در افعال وی ظاهر شود و اما انواعی که در تحت فضیلت عفت دوازده نوعست

اول

اول حیا و آن انحصار نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح از خوف مذمت
دوم رفق و آنرا دماثت نیز گویند و آن حسن انقیاد نفس باشد مر امور جمیله را
از روی تبرع سیوم حسن هدی و آن محبت و رغبت صادق باشد که حاصل شود
نفس را در آراسته شدن بکمالات چهارم مسالمت و آن مجاملت و واگذاشتن باشد
در وقت تنازع آرای مختلفه و اهوای متباینه از روی قدرت بدون اضطرابی پنجم
دعت و آن سکون نفس باشد و مالک خود شدن در وقت حرکت شهوه ششم
صبر و آن مقاومت نفس باشد با هوا تا مطاوعت لذات قبیحه از و صادر نشود
هفتم قناعت و آن آسان گرفتن باشد امور ماکل و مشارب و ملابس و امثال
آن را و اکتفا کردن بهر چه سد ضرورت کند و قال الشیخ ابن سینا القناعة هی
ان تضبط قوانا عن الاشتغال بما تخرج عن مقدار الکفایة و مبلغ الحاجة من المعاش
والاقوات العینة للابدان و ان لا تحرص علی ما تشاهد من ذلک عند غیره و قال
الشیخ ابن مسکویه هی التساهل فی الماکل و المشارب و الزینة هشتم وقار و آن
آرام نفس باشد در وقت توجه و انبعاث مطالب و کارها تا بسبب شتاب
زدگی مجاوزه از حد و اندازه از و صادر نشود نهم ورع و آن ملازمت نفس باشد با
اعمال حسنه و افعال جمیله را بجدی که قصور و فتور بر و راه نیابد دهم انتظام
و آن ملکه کردن نفس است تقدیر کردن و ترتیب دادن امور را بر حسب مصالح
و اغراض مطلوبه یازدهم حریت و آن متمکن بودن نفس است از اکتساب مال
من الوجوه المحموده و الصرف فی المصارف المحموده و امتناع نمودن و باز
ایستادن از اکتساب مال من الجهات المذمومه و قال الشیخ ابن مسکویه هی
فضیلة للنفس بها تکتسب المال من وجهه و تعطی فی وجهه و یمتنع من اکتساب
المال من غیر وجهه دوازدهم سخا و آن سهل بودن و آسان شدن انفاق

اموال و اسباب بات بذوی الحاجات و ارباب الاستحقاق و بباید دانست که
سخا نوعیست از فضیلت که در تحت او انواع بسیارست و مشهورتر هشت نوعست اول
کرم و آن سهل شدن نفس بر انفاق مال بسیار در اموری که قدر آن عظیم و نفع آن عام باشد
بر وجهی که مصلحت اقتضای آن کند دوم ایثار و آن سهولت بذل کردن مالست بغیر
با وجود احتیاج خود بآن سیوم عفو و آن آسان شدن ترک مکافات بدیست یا ترک طلب
مکافات نیکی با قدرت بر آن چهارم مروت و آن رغبت صادقست با یصال نفع بغیر و بذل
ما لابد و زیاده بر آن پنجم نبل و آن ابتهاج و سرور نفس باشد بملازمت افعال
ستوده و سیرتهای پسندیده ششم مواسات و هی معاونة الاصدقاء و المستحقین و مشارکتهم
فی الاموال و الاقوات هفتم سماحت و هی بذل بعض ما لا یجب هشتم مسامحت و هی ترک
بعض ما یجب و اما انواعی که در تحت جنس عدالتست دوازده است اول صداقت و آن محبتی
باشد صادق که باعث شود بر اهتمام جملگی اسباب فراغت و رفاهیت لمن هو صدیق
آن و ایثار هر چه ممکن باشد از جمله بر و دوم الفت و آن متفق بودن رأیها و اعتقادها
با جماعتی تا در معیشت معاون هم باشند سیوم وفا و آن تجاوز نکردنست از ملازمت طریق
معاونت و مواسات چهارم شفقت و آن اهتمام بر ازاله مکروهیست که متوقع باشد
وصول آن با حدی پنجم صله رحم و آن شریک کردن خویشان و پیوستگانست با خود
در خیرات دنیوی ششم مکافات و آن مقابله کردن احسانیست که با او کنند بمثل
آن یا زیاده بر آن هفتم حسن شرکت و هو ان یکون الاخذ و الاعطاء فی المعاملات علی
الاعتدال الموافق للجمیع هشتم حسن قضا و هو ان یکون مجازاته للاحد و مکافاته
للاحسان خالیة عن المنة و الندامة نهم تودد و هو طلب مودة الاکفاء و اهل الفضل
بحسن اللقاء و بالاعمال التی یستدعی المحبة منهم دهم تسلیم و آن حسن تلقی است و
رضا دادن باموری که متعلق بخدای تعالی باشد و بکسانی که اعتراض بر ایشان جایز

نیست

نیست مانند انبیا و ائمه علیهم السلام اگرچه موافق طبع او نباشد و یا معقول او نبود
یازدهم توکل و توکل آن بود که در کارهایی که حواله آن بقدرت و کفایت بشری
نبود و رای و رویت خلق را در آن مجال تصرف صورت نبندد زیاده و نقصان و
تعجیل و تاخیر طلب نکند و بخلاف آنچه واقع باشد میل ننماید دوازدهم عبادت و هی
تعظیم الله عز و جل و تمجیده و طاعته و اکرام اولیائه من الملائکة و الانبیاء و الائمة
علیهم السلام و العمل بما یوجبه الشریعة و تتمیمها انما هو بتقوی الله تعالی این بود
بیان انواع فضایل که در تحت اجناس اربعه فضایل واقعند و چنانکه هر جنس
از اجناس فضیلت را در مقابل دو جنس از رذیلت واقعست باعتبار افراط
و تفریط کذلک هر نوع از انواع فضیلت را دو نوع از رذیلت در مقابل واقعست
بهمان اعتبار مثلا در انواع هفتگانه فضیلت حکمت ذکا وسط بود میان خبث
و بلادت که واقعند در دو طرف افراط و تفریط و مراد از خبث زیرکیست در
فرهنگی و مکاری و مراد از بلادت آن که از کسالت و ترک اعمال ذکا ناشی
باشد نه بحسب خلقت و همچنین سرعت فهم وسط بود میان سرعت تخیلی که مانع
از احکام فهم باشد و ابطائی که از اهمال فهم ناشی شود و صفاء ذهن وسط
بود میان ظلمت نفس که مانع از استنباط نتایج باشد و میان التهابی که بسبب زیادتی
و تجاوز از حد از مطلوب باز دارد و سهولت تعلم وسط بود میان مبادرتی که
مجال استثبات صور بذهن ندهد و میان تصعبی که مؤدی بتعذر شود و حسن تعقل
واسطه بود میان صرف فکر در اموری که در تعقل مطلوب مدخل باشد و میان
قصور فکر از تعقل مطلوب بالتمام و تحفظ واسطه بود میان عنایت در ضبط آنچه
ضبطش مفایده بود و میان غفلت از آنچه حفظش مهم باشد و تذکر واسطه بود
میان فرط استغراقی که موجب تضییع وقت و کلال آلت بود و میان نسیانی که از

اهمال مراعات آن خود وجهت مراعات وی لازم آید و همچنین در سایر انواع اجناس فضایل
وجهت اکثر انواع رذایل نامی معین موضوع نشده ولیکن بمعانی آنها در ذهن ممتاز
باشند متوسط من حیث التقابل لان العلم بالاضداد واحد کذا قال ابن مسکویه
قدس سره و گاه باشد بعضی از انواع رذایل را نامی مشهور بود مانند خرق که افراط
در سخاوت و وقاحت که تفریط در سخاوت و همچنین تذلل که افراط در تواضعست و
تجبر که تفریط در تواضعست و تحرج که افراط در عبادتست و فسق که تفریط در عبادتست و گاه
باشد که فضیلتی مشتبه شود بهر کدام از طرفین باشد سخاوت مشتبهست بتجمل و آن کسی که
صرف مال بموضع لایق باشد پس صرف نکند تا خود را از رذیلت اسراف نگاه داشته
باشد و مردم گمان برند که بخل کرده و گاهی مشتبهست باسراف و آن کجا بجهت که صرف مال در
موضعی غیر لایق کند و متصف برذیلت اسراف گردد و مردم گمان برند که سخاوت نموده
و همچنین فضیلت شجاعت گاه باشد اقدام نباید کرد و لیس نکند و بجبن مشتبه شود و یا کند
و بشجاعت مشتبه شود و در واقع تهور باشد نه شجاعت و گاه باشد که منظور
آثار فضیلت باشد نه نفس فضیلت پس اگر آثار فضیلت غالب وجودی باشد مشتبه
شود بطرف افراط که وجودیست نه بطرف تفریط که عدمیست چه اشتباه وجودی
بوجودی بسیار افتد بخلاف اشتباه وجودی بعدمی مثالش سخاوت و شجاعت
که مشتبه شوند بآنها اسراف و تهور نه بخل و جبن و اگر آثار فضیلت غالب عدمی بود
مشتبه شود بطرف تفریط که عدمیست نه بطرف افراط که وجودیست مثالش عفت که
مشتبهست بخمود نه بشره و بسیار باشد که اموری که غیر فضایلند مشتبه شوند بفضایل
پس لابدست از تنبه بآن مثلا در حکمت جمعی باشند که مسایل علوم را بطریق تقلید
و ملعبت فرا گیرند و در اثنای محاوره و مناظره بروجهی ایراد کنند که مستمعان تعجب
نمایند و بر وفور علم و کمال فضل آنکس گواهی دهند لیکن در حقیقت و ثوق تعرض و ورد

بعض

بعضی که ثمره حکمت در ایشان حاصل شود و مثل ایشان در تقریر علوم مثل
بعضی حیوانات بود در محاکات افعال انسانی و همچنین عمل اعفا صادر شود
از جماعتی که عفیف النفس نباشند مانند کسانی که ترک لذات حسیه بطمع جاه دنیوی
کنند بنابر آنکه لذت وهمی لطیفتر از لذت حسیست و یا ترک لذات دنیویه بتوقع
لذات اخرویه که از جنس لذات دنیویاتست نمایند بنابر آنکه هم الطف و هم ادوم
در حقیقت عفیف نباشند چه عفیف بحقیقت کسیست که حد و حقیقت عفت در وی موجود
بود و حقیقت عفت آنست که اعمال قوه شهوت بقدر ضرورت و کفایت حاجت
بقای شخصی و نوعی کند و باعث بر ایثار این فضیلت همین معنی باشد نه غرضی دیگر
و همچنین عمل اسخیا صادر شود از کسانی که حقیقت سخاوت از ایشان منتفی باشد چه
حقیقت سخاوت آنست که باعث بذل مال جمیل بودن بذل باشد فی نفسه نه غرضی
دیگر از اغراض چنانکه اکثر [illegible] شهوات خسیسه یا طامعان ارباح متضاعفه دنیا
متوقعان لذات وهمیه را و از قلت معرفت بقدر مال و صعوبت مداخل وی چنانکه
اکثر میراث یافتگان و یا [illegible] در وجوه مکاسب و قدر مال نشناسند با آنکه
ضروریست در تدبیر معاش و نافع در اظهار حکمت و اکتساب انواع وجوه ستوده
متعسر چه مکاسب جمیله بسیار کمست و سلوک طریق آن بر احرار بغایت دشوار
و حکما گفته اند که مال را مدخل صعب بود و مخرج سهل چه کسب مال در دشواری چون سنگ
گرانست بر فراز و خرج در آسانی چون فرو گذاشتن وی بسوی نشیب و بدین سبب
احرار اکثر از مال ناقص الحظ افتند و اغنیا را اغلب بکثرت اموال محظوظ و عاقل را
که زان نقیصت و نه این کمالی و همچنین عملی شبیه بشجاعت صادر شود از جمعی که
فضیلت شجاعت در ایشان موجود نبود مانند کسانی که بر مباشرت حروب و رکوب
اهوال و خطرها اقدام نمایند در طلب مالی یا ملکی یا غرضی دیگر از انواع اغراض دنیویه

چه باعث بر این اقدام طبیعت شریره باشد نه فضیلت شجاعت چه نفس شریف را
در معرض خطر نهادن در طلب مال یا جاهی یا غرضی دیگر از اغراض خسیسه از خساست
طبع و دنائت همت ناشی تواند شد نه از طبیعت فضیلت و شجاع بتحقیق آنکس بود
که حذر نماید از ارتکاب امری قبیح شنیع بیشتر از آنکه باشد از انصراف عمر و انقطاع حیات
و بدین سبب کشته شدن جمیل را بر زندگی مذموم اختیار کند و بتحمل هر کار با فضیلت
شجاعت و ذکر باقی از تأخیر اجل با چندین عیب و علت دوستتر شمرد و از این را
بایست ان شجاع حقیقی علی بن ابی طالب ع با اصحاب خود میگفتی که ایها الناس
انکم ان لم تقتلوا تموتوا والذی نفس ابن ابی طالب بیده لالف ضربة بالسیف
علی الرأس اهون من میتة علی الفراش یعنی ای مردمان اگر چاره کنید که کشته نشوید
چه توانید کرد که با جل موعود میرید بخدایی که جان علی در قبضه قدرت اوست که هزار
ضربت شمشیر بر سر آسانتر است از مردن بر بستر و از اینجا که گفتیم معلوم شد که
اصل عفت و سخاوت و شجاعت نیکو نیاید الا از مردی حکیم و شرایط و ارکان این فضائل
متحقق نتواند شد مگر بحکمت پس هر عفیفی و جوادی و شجاعی البته حکیم باشد لکن
هر حکیمی عفیف و سخی و شجاع بودنش لازم نبود لیکن چنین حکیمی در حکمت ناتمام باشد چه
حقیقت حکمت مرکب از علمی مطابق و عملی موافق و لهذا گفته اند که معنی حکیم راست
گفتار و درست کردار است و راستی گفتار اشاره بعلم مطابقست و درستی کردار
اشاره بعمل موافق پس حکیم غیر عامل سلوک راه ظاهر نها کرده و از راه باطن قدمی
نموده چه نتیجه پیمودن راه باطن رسیدنست بخدا و رسیدن بخدا ممکن نیست مگر
بمجرد شدن بالفعل و وارستن از قید جسم بالکلیه چه با جسم و تعلق با جسم بخدا کی
نرسیده است و نه متعلق بجسم تواند رسید و نفس تا مهذب نشود علاقه اش لا محاله
با جسم باقیست و آن هرآینه کننده پای اوست و از پای کننده راه را بجایی نباید رسید

با علاقه جسم باقیست از تخته الحرمان باشد و تهذیب نفس و آنچه که تهذیب
اخلاق اوست که موجب قطع علاقه اوست از جسم پس حکیم غیر مهذب الاخلاق
بخدا نرسیده باشد و تا مهذب نشده باشد نتواند رسید و در نسبت که
این باشد مراد از قول خدای تعالی در قرآن مجید که آیه الیه یصعد الکلم الطیب و
العمل الصالح یرفعه و کلم اشاره باشد بروح مجرد چنانکه عرف و آنست و طیب
اشاره بصفت علم و بالا بردن عمل مراد و بالاشاره بآنچه گفتیم و این تأویل مبنی بر آنست که
ضمیر در یرفعه راجع باشد بعمل صالح و ضمیر بارز بکلم چنانکه مختار غزالیست لیکن او کلم
طیب را بعمل توحید حمل کرده و عمل صالح را بر اخلاص نموده یا بمعنی که مقصود از عمل صرف
قلوبست از خلق بسوی خالق لتنبعث بعد الانصراف الیه تعالی لمعرفته و محبته و
اکثر مفسرین از اهل ظاهر ضمیر مستتر را راجع بعلم کرده اند و ضمیر بارز را راجع بعمل تا مراد
عدم قبول مجرد عمل باشد بدون علم و در طریقه غزالی مراد عدم حصول علم بود
مگر بعمل و در طریقه ما مراد عدم امکان وصول نفس ناطقه است بخدای تعالی بدون
تهذیب اخلاق و هذا غایة ما اردنا الاشارة الیه من علم الاخلاق مقصد
دوم از خاتمه در ذکر طریقه محققین از علمای شریعت که مراد از صوفیه ایشانند خواه
متسمی باین اسم باشند و خواه نه بدانکه چون دانسته شد که مناط تمامیت انسان
و کمالیت نفس ناطقه بعد از حصول حکمت نظریه تحصیل ملکه عدالت که عبارت
از توسط است در جمیع افعال و اعمال و بحیثیتی که مایل باحد طرف افراط و تفریط
نباشد و آن لا محاله موقوفست بمعرفت تأثیر و مقدار تأثیر فعلی و عملی در نفس
بحسب کمیت و کیفیت که هرآینه تفاصیل آن مقدور بشر نتواند بود مگر موقوف
بتعلیم و تعریف الهی که بعث انبیاء و رسل و وضع شرایع و قوانین کلیه حاصل نتواند
شد پس حصول ملکه عدالت تهذیب اخلاق موقوف باشد بوجود انبیاء و دلالت

وهدایت ایشان سلام الله علیهم اجمعین واین تراغبی حاجت انسان تهذیب
اخلاق علیحده طریقت در اثبات وجوب نبوت چنانکه حاجت انسان تمدن
طریقی بود در نیمطلب چنانکه گذشت وبالجمله اندازه اعمال هم بحسب فعل و هم
ترک فراگرفته نتواند شد مگر از انبیا قال الشیخ فی رسالة الاخلاق بعد عد
انواع الفضایل و اما تقدیر هذه الفضایل و تحدیدها من ارباب الملل وازینجا معلوم
شد که مراد از میزان قیامت که آلت سنجیدن اعمال و افعالست در حقیقت نیست
مگر انبیا و اوصیای انبیا علیهم السلام چنانکه سابقا اشاره بران رفت پس غرض از بعثت انبیا
نیست مگر تهذیب اخلاق نفوس ناطقه و تحصیل ملکه عدالت در طبایع بشر چنانکه
قال سیدهم و خاتمهم صلی الله علیه وعلیهم اجمعین بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس
مزاولت و مباشرت افعال و اعمال شرعیه باید بنوعی باشد که موجب تحلی بفضایل
وتخلی از رذایل تواند گشت و سبب تحصیل اخلاق فاضله و تبدیل ملکات رذیله تواند
شد و این معنی لامحاله موقوفست بتنبهی کامل و آگاهی وافر و پرداختن باحوال خود و خبر
دار بودن از امور باطن و تقلبات قلب و دقایق آفات نفس و اهتمامی عظیم در رواج
گردانیدن عبادات بروجه اخلاص محض و خلوص نیت از جمیع شوایب ولامحاله ملاحظه
این معانی با معاشرت و مخالطت وارتکاب لوازم مراسم عادت و مباشرت امور
دنیویه مطلقا بغایت متعسر بلکه بر اکثر نفوس متعذرست پس بسیاری از محققین
علمای شریعت بل حکمای ملت در هر زمانی از ازمنه بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول
ملکات علمیه و تکمیل قوت نظریه اختیار عزلت و تقلیل خلطت و عشرت نموده اند
و جماعت تلامذه و طلبه را نیز بران میداشته و میفرموده بدون آنکه تسمی باسمی
یا تخصیص بوضعی و هیاتی را واجب دانسته و لازم شمرند و در صدر سالف نیز تعلق
خلص صحابه و تمکل تابعین همین بوده و انقطاع تجرد و انفراد بجهت عبادت و تعبد

ویز بستوده اند تا آنکه جماعتی تقلید ایشان کرده در رسوم غیر معهوده احداث
نموده اند و تزیی بزی خاص و تسمی باسم مخصوص را لازم شمرده اند و قوانین و اصطلاحات
وضع کرده اند و پیری و مریدی شایع گشت و بدور هم شده اند و رطب و یابس را
هم آمیختند و اولی و اصواب همان اکتفا بنسبت عبودیت و بندگی کردن است
و از تسمیت و لقب بمؤمنین و مخلصین و صالحین و متقین که در قرآن مجید و
سنت مطهره وارد شده تجاوز نمودن و از زی و هیأت فقر و فنا در هر لباس که
باشد چنانکه شیوه صحابه و تابعین بوده تعدی ننمودن و بالجمله محققین این
طبقه ارباب همم عالیه اند که همت بر ذات یگانه الهی مقصور ساخته و بهیچ مطلبی
دیگر توجهی از وجوه نپرداخته اند و این طایفه را در سلوک راه خدا مقاماتست که اول
آن بعد از تیقظ توبه کردنست از ترک طاعات و ارتکاب سیئات و آخرش
گذشتن از هر چه غیر اوست و توبه کردن از گناه حقیقی که عبارتست از وجود مجازی
چنانکه گفته اند وجودک ذنب لا یقاس به ذنب لا انتقال و ما بین مقامین مقامات
بسیارست که بعضی از اکابر این طایفه حصر آن در هزار مقام کرده و خواجه عبد الله
انصاری در کتاب منازل السائرین ایراد صد مقام که اصول مقامات شد نموده که هر
مقام از آن منقسمست بده قسم که هر قسمی از آن مقامیست علیحده و مجموع مرتقی بهزار
قسم شود و آخرین مراتب را که گذشتن از جمیع ماسواست مرتبه فنا خوانند بنحوی
که فنا در آن مرتبه منظور تواند بود پس شامل فنای از فنا نیز باشد و در آن مرتبه
عوض لجه وصول روی دهد و جامع صفات حق گردد و باقی ببقای حق شود و شیخ
ابو علی سینا در کتاب اشارات بابی علیحده در ذکر مقامات عارفین عقد کرده و
امام فخر رازی در شرح اشارات گفته ان هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب فانه مرتب
فیه علوم الصوفیه ترتیبا ما سبقه الیه من قبله و لا لحقه من بعده و شیخ در اول

باب مذکور میگوید ان للعارفین مقامات ودرجات یخصون بها وهم فی
حیوتهم الدنیاویه دون غیرهم فکانهم وهم فی جلابیب من ابدانهم قد نفضوها وتجردوا
عنها الی عالم القدس یعنی مر عارفین را مقامات ودرجاتیست در معرفت حق
وسلوک بحضرت او که مخصوصند بآن وغیر ایشانرا از آن مراتب ودرجات نصیبی نیست
واین اختصاص با بقای حیوة دنیویه وتعلق نفوس ایشانست بابدان پس گویا
ایشان با آنکه در جلباب ولباس ابدان خودند در آن لباس وجلباب نیستند بلکه
آن لباس را از خود کنده اند وبدور افکنده ودر فصلی از فصول آن باب گفته العرفان
یبتدا من تفریق ونفض وترک ورفض ممعن فی جمع هو جمع صفات الحق للذات
المریدة بالصدق منته الی الواحد ثم وقوف ومحقق طوسی قدس سره در شرح
این کلام گفته قد جمع الشیخ جمیع مقامات العارفین فی هذا الفصل پس شرح
این کلام کرده بما ملخصه ان تحصیل المعرفة التی هی کمال للنفس الناطقة الناقصة
المستعدة له بالقوة یکون بشیئین تخلیة وتحلیة کما ان مداواة المرضی یکون بشیئین تنقیة
وتقویة والاول سلبی والثانی ایجابی وهو مسبوق بالاول ولکل منهما درجات اما درجات
التخلیة فتفریق بین ذات العارف وبین جمیع ما یشغله عن الحق باعیانها فان التفریق
هو تفصیل بین شیئین لا ترجیح لاحدهما علی الآخر ثم نفض لآثار تلک الشواغل کالمیل و
الالتفات الیها عن ذاته تکمیلا لها بالتجرد عما سوی الحق والاتصال به فان النفض هو
تحریک شیء لینفصل عنه اشیاء مستحقرة بالقیاس الیه کالغبار عن الثوب ثم ترک لطلب
الکمال لاجل ذاته فان الترک تخلیة وانقطاع عن شیء ثم رفض لذاته بالکلیة فان الرفض
ترک مع اهمال وعدم مبالاة واما درجات التحلیة فبیانها علی الاجمال ان العارف اذا
انقطع عن نفسه واتصل بالحق رای کل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع المقدورات
وکل علم مستغرقا فی علمه الذی لا یعزب عنه شیء من الموجودات وکل ارادة مستغرقة فی ارادته

التی یمتنع ان یمتنع عنها شیء من الممکنات بل ای کل وجود وکل کمال وجود صادرا
عنه فایضا من لدنه وصار الحق حینئذ بصره الذی به یبصر وسمعه الذی به یسمع
وقدرته التی بها یفعل وعلمه الذی به یعلم ووجوده الذی به یوجد فصار العارف
حینئذ متخلقا باخلاق الله بالحقیقة فهذا معنی امعان العرفان فی جمیع صفات الحق
للذات المریدة بالصدق ثم انه یعاین کون هذه الصفات وما یجری مجریها مع کونها
متکثرة بالقیاس الی الکثرة متحدة بالقیاس الی مبدئها الواحد فان علمه الذاتی هو
بعینه قدرته الذاتیة وهی بعینها ارادته وکذلک سایرها واذا لا وجود ذاتیا لغیره فلا
صفات مغایرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الکل شیء واحد کما قال تعالی
انما الله اله واحد فهو هو لا شیء غیره وهذا معنی قول الشیخ منته الی الواحد وهناک
لا یبقی واصف ولا موصوف ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف وپوشیده
نماند که این کلام تقریری دیگر است مر وحدت وجود را که قرة العیون عرفا وثمره
القلوب اولیاست ودرین تقریر اشارتست بحدیث قدسی مشهور که لا یزال یتقرب الی
العبد بالنوافل حتی کنت سمعه الذی به یسمع وبصره الذی به یبصر ویده التی به
یبطش ومعلوم شود که این مطلب عالی مذعن به حکما وموافق شریعت غراست و
از مجموع آنچه ذکر کردیم ظاهر شود که مرتبه معرفت بالاتر از مرتبه حکمت است ومطلب عرفا
عزیزتر از مطلب حکما چه مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است از جسمانیات
وپیوستن بملاء اعلی وعالم مجردات ومطلب عرفا قطع نظر از جمیع ماسوی وتحصیل
مقام فنا وپیوستن بعالم بقا ومطلب عرفا وحکما هر دو بالاتر است از مطلب زهاد
وعباد چه مطلب زهاد وعباد گذشتن از جسمانیات نیست بلکه گذشتن است
از لذات جسمانیه دنیویه فانیه بتوقع لذات جسمانیه اخرویه باقیه وشیخ در مقامات
عارفین در بیان فرق میان زاهد وعابد وعارف گفته المعرض عن متاع الدنیا و

طلبا نها یخص باسم الزاهد والمواظب علی نفل العبادات من القیام والصیام ونحوهما
یخص باسم العابد والمنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق
فی سره یخص باسم العارف وقد یترکب بعض هذه مع بعض ودر بیان فرق میان اغراض
زاهد و عابد و میان غرض عارف گفته الزهد عند غیر العارف معاملة ما کانه یشتری متاع
الدنیا بمتاع الاخرة وعند العارف تنزه عما یشغل سره عن الحق وتکبر علی کل شیء غیر الحق
والعبادة عند غیر العارف معاملة ما کانه یعمل فی الدنیا والاخرة یاخذها فی الاخری هی
الاجر والثواب وعند العارف ریاضة ما لهممه وقوی نفسه المتوهمة والمتخیلة لیجرها بالتعوید
عن جناب الغرور الی جناب الحق فیصیر مسالمة للسر الباطن حین ما یستجلی الحق و لا تنازعه فیخلص
السر الی الشروق الساطع ویصیر ذلک ملکة مستقرة کلما شاء السر اطلع الی نور الحق غیر مزاحم من
الهمم بل مع تشییع منها له فیکون بکلیته منخرطا فی سلک القدس چون در فرق اول اشاره
کرد بقوله قد یترکب بعض هذه مع بعض که هر زاهد و هر عابد عارف نبود نفس لازم است
اگرچه هر عارف البته هم زاهدست و هم عابد ظاهر شد وجود زهد و عبادت در عارف
نیز پس در فرق دوم بیان کرد مغایرت زهد و عبادت غیر عارف را با زهد و عبادت عارف
چه زهد غیر عارف در حقیقت اشترائیست و استعواضی مر متاع فانی دنیا را بمتاع باقی
آخرت و عبادت غیر عارف معامله ایست مانند کسی که عملی کند بتوقع اجرت بخلاف زهد
عارف که تنزهیست از هرچه غیر حق تعالی است تا شاغل باطن او از جناب حق تعالی نشود
و تکبریست یعنی استحقاریست مر غیر حق تعالی را در جنب حق تعالی و عبادت عارف
ریاضتیست و عادت دادنی مر همتها و قوتهای خود را تا در وقت توجه باطن
بجناب حق مطیع و منقاد او باشند و مزاحمت با او ننمایند و باطن او را بهواهای
خودشان مشغول نسازند ثم قال فی فصل آخر فاذا عبر الریاضة الی النیل صار
سره مرآة مجلوة محاذیا بها شطر الحق ودرت علیه اللذات العلی وفرح بنفسه

لما

لما بها من اثر الحق وکان له نظر الی الحق ونظر الی نفسه وکان بعد متردد انتهی یعنی
چون ریاضت بسر حد کمال رسد باطن عارف چون مرآتی شود جلا یافته که در مقابل
وجه متعالی حق داشته شده باشد پس متمثل شود در آئینه باطن عارف اثر حق تعالی
و فایض شود برو لذات حقیقیه و مبتهج باشد لامحاله بخود پس او را نظری بسوی
حق باشد و نظری بسوی خود و ازین جهت هنوز متردد باشد ثم قال فی فصل آخر
ثم لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حیث هی
لاحظة لها لا من حیث هی بزینتها وهناک یحق الوصول یعنی چون عارف به
مقامی رسد که گاه نظرش بحق باشد و گاهی بخود پس باید که جهت بگذارد و اصلا
نظر بخود نگمارد و از خود غایب شود و از غیر حق تعالی فانی مطلق گردد و ملاحظه
والتفاتش مخصوص بجناب قدس باشد و بس و اگر گاهی ملاحظه خود کند
از جهت که ذات خود را صاحب چنین زینتی و زینتی بیند و چون عارف باین
مقام رسد هر آینه بحق وصول رسیده باشد بلغنی الله و جمیع طالبی الحق
الی ذلک المقام بمحمد و اهل بیته علیهم السلام
و هذا آخر ما اردناه والحمد لله المفضل
المنعام والصلوة والسلام
علی رسوله و اهل بیته
الغر الکرام

تمت

تمت بعون الله وحسن توفیقه فی یوم السبت تاسع و عشرین شهر جمادی الاول سنه
علی ید العبد الضعیف المحتاج الی رحمة الله الملک الغفران جمال الدین محمد هاشم الحسینی

